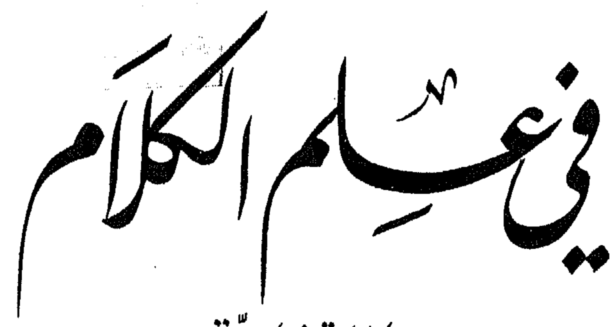
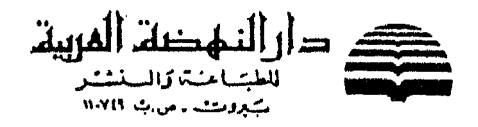


دراسة فلسفية
لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

١

المعتزلة

تأليف
دكتور أحمد محمود صبحي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



بيروت

الطبعة الخامسة

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

* الإدارة : بيروت، شارع مدحت باشا -
بناية كريدية تلفون: ٣١٢٢١٣ -
برقياً: دانهضة -
ص.ب.: ٧٤٩ - ١١ -
تلكس: NAHDA 40290 LE

* التوزيع : شارع البستاني - بناية اسكندراني
رقم ٣ غربي جامعة بيروت
العربية - تلفون: ٣٠٣٨١٦ -
٣١٦٢٠٢.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ .. ﴾

«سورة فاطر آية ١٠»

﴿ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾

«سورة الكهف آية ٥٤»

إهـداء

إلى روحي والديّ

وإلى أسرتي

المقدّمة

هذه محاولة لتقديم آراء أهم فرق المسلمين في نسق متكامل، والفرق التي كانت وما زالت تعبر عن مختلف اتجاهات المسلمين هي المعتزلة والأشاعرة، والظاهرية والماتريدية وأهل السلف، ثم الشيعة والخوارج.

ولا تعبر هذه الفرق عن اتجاهات المسلمين إزاء حقيقة الدين فحسب، وإنما لكل منها آراء متكاملة في موضوعات علم الكلام من إلهيات وطبيعيات وإنسانيات تندرج تحتها الأخلاق والسياسة، وليس الأمر كذلك بالنسبة لسائر الفرق التي أهملت شأنها كالمجسمة والمشبهة والمرجئة والسبأية والميمية إلى غير ذلك من أسماء ربما كان بعضها على غير مسميات، وربما أشار البعض الآخر إلى غلاة، وفي الغلو تطرف، ولا يكون التطرف إلا في أطراف تيار الفكر وهامشه، ومن ثم لا يجدر أن نعرض عما هو جوهري إلى ما هو طفيلي.

قضية التعرض لاختلاف المسلمين من الموضوعات المنفرة للكثيرين، ومن ثم كان العزوف عن علم الكلام، ولست أجد ما يبرر ذلك، إن حقيقة الدين بلا شك واحدة، ولكن اختلف منظار كل فرقة إليها وتصور كل مذهب لها، بل إن هذا الاختلاف من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي ومن ثم ازدهار حضارة الإسلام، إذ لم تكن هناك سلطة كهنوتية تحتكر سلطة الافتاء زاعمة أنها حكم السماء، وحينما حاول الخليفة المأمون أن يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن كان رفض جمهور المسلمين تعبيراً صادقاً عن طبيعة الفكر الإسلامي الذي يأبى

التسلط بأكثر مما كان رفضاً للعقيدة ذاتها، وإذا كان احتكار الفكر في السياسة دكتاتورية فإنه في الدين كهانة لا يعرفها الإسلام، بهذا المفهوم ومن هذا المنطلق كانت نظرتي، وأود أن تكون نظرة القارىء إلى فرق المسلمين.

في المنهج:

١ ـ الباحثون في الفلسفة الإسلامية فريقان:

فريق يرى أن الفكر الفلسفي قد بدأ باليونان وإلى الفلسفة اليونانية يرد كل ما لحقها من فلسفات إسلامية أو مسيحية أو حديثة.

وفريق يرى في الفكر الإسلامي أصالة في الموضوعات وفي النظر.

بصدد علم الكلام أجد نفسي مشايعاً للفريق الثاني، فما كان لليونان علم بالحكم على فاعل الكبيرة ولا بصلة ذات الله بصفاته ولا بالنبوة، إنها موضوعات قد انبثقت عن ظروف في البيئة الإسلامية، وهي وليدة مشكلات إسلامية خالصة، لقد أراد المسلمون أن يصوغوا معتقداتهم صياغة فكرية تمكنهم من مواجهة الأديان التي غزاها الإسلام، ومن ثم فإن نشأة علم الكلام إنما تلتمس من موضوعات الخلاف بين الإسلام وما واجهه من أديان في البلدان المفتوحة، حقيقة لقد استعان المتكلمون في عصر متأخر عن النشأة بالفلسفة كسلاح يمكنهم من التفوق في الجدل، لكن ذلك لا يعنى أنهم تبنوا أو اعتنقوا فلسفة اليونان، وما كان ينبغي للمدافعين عن الدين أن يعتنقوا آراء أرسطو أو أفلوطين في الله، ومن ثم كان لزاماً أن أعرض في شيء من التفصيل لمعتقدات الأديان الأخرى كما عرفها المسلمون وكما جابهها المتكلمون آنذاك، فتلك خلفية لا غنى عنها لفهم الموضوع.

٢ ـ إنه إذا كان لكل حضارة شخصيتها وطابعها ولكل فكر خصائصه النوعية، فإن ذلك لا يعنى إطلاقاً أن تكون النظريات الكلامية بمعزل عن مسار التيار العام للفكر الإنساني، إنني لا أجد مبرراً لتلك الغربة التي يجدها دارس الفلسفة الإسلامية بعامة وعلم الكلام بخاصة عما ألف أن يدرسه طالب الفلسفة في سائر الفلسفات، ولا أجد مسوغاً

لقيد الإقليمية الذي كبلت به فلسفة الإسلام، إن طبيعة الدراسة الفلسفية تفترض وحدة فكر الإنسان في كل زمان ومكان: وحدة الموضوع ووحدة المشكلات. وإن عالمية دين الإسلام تعني أن ما يقول به ليس وقفاً على طائفة دون سائر الناس، فـ «الله» عند المسلمين ليس «يهوه» عند اليهود إله قبيلة، وإذا كان ذلك كذلك كان لا بدّ قدر الإمكان أن تعرض الموضوعات في إطار الفكر الإنساني العام، إن مشكلة «كلام الله» مثلاً وهي من أهم مشكلات علم الكلام إنما هي جزء من مشكلة «الكلمة» Logos وقد عرفتها فلسفات اليونان واليهود والمسيحيين.

أريد أن أقول إن «الأصالة» و «العالمية» ليستا متنافرتين ولكنهما متكاملتان.

٣ - يقتضي النسق المتكامل أن أعرض للفرقة منذ نشأتها بل منقباً عن جذورها وأسلاف شخصياتها مقتفياً أثرها متتبعاً مسارها من خلال مفكريها إلى أن حطت الرحال فعجزت عن أن تنتج فكراً وعقمت عن أن تقدم مفكرين، على أن هذه ليست دراسة تاريخية بحتة فلست أرى في الأحداث التاريخية ما يكفي لتفسير نشأة الفرق أو أفولها، وإنما لما كانت دراسة الفرق دراسة فكر، فإن الفكر لا يفسر إلا بالفكر، ومن ثم فقد وجب أن نلتمس أسباباً عقلية لنشأة المعتزلة أو أفولها، لقيام الأشعرية في القرن الرابع وليس قبله ثم لعوامل انتشارها وازدهارها، لاستمرار التشيع رغم مرور ما يقرب من أربعة عشر قرناً على وفاة علي ونهاية موضوع أحقيته أو أبي بكر بالخلافة، باطن التاريخ من فكر هو وحده التفسير المقنع حينما يعجز ظاهره عن تقديم السبب الكافي.

على أن هذا لا يعني استبعاد دور التاريخ، فما من فكر يعيش في عزلة عن المكونات الحضارية التي عاصرته، ومن ثم وجب التمهيد لكل فرقة بالخلفية الحضارية التي عنها انبثق فكر الفرقة، بذلك تبدو نشأة الأفكار أمراً محتماً من الناحية العقلية، وبذلك نستبعد ما شاع قديماً من اتهام الفرق بعضها لبعض بالزيغ أو البدع أو الضلالة، كانت نشأة المعتزلة في ظروف حملة فكرية من الأديان التي غلبها الإسلام على أمرها لتذود عنه، ونشأت الأشعرية في ظروف طلب وجدان جمهور المسلمين

القصد والاعتدال والحلول الوسطى، وظهرت انتفاضة مذهب السلف في عصر بلغ التزيد والحشو في الاعتقاد بتأثير التصوف حداً خطيراً، فكان لا بدّ من صيحة بالعود إلى الينابيع الأولى: عصر السلف.

وتلمس باطن التاريخ من فكر مع استقصاء الخلفية الحضارية له ليسا متعارضين ولكنهما بدورهما متكاملان.

٤ ـ الدارسون للفكر الإسلامي غالباً أحد فريقين.

فريق يدرس الماضي على أنه تراث أقدمين فيتشدد في أن يقدمه كما كان تحت اسم «إحياء التراث» وذلك أمر محمود في تحقيق المخطوطات إلا أن يكون مجرد نقل من ورق أصفر إلى أبيض.

وفريق يدرس الماضي من خلال قيم الحاضر فيضفي على الأقدمين تصورات المحدثين وقيم المعاصرين فشاعت بذلك تعبيرات الديمقراطية أو الاشتراكية في الإسلام أو وصف أمثال أبي ذر أو الحلاج بالثائرين.

ولكن الفكر الإسلامي ليس أثراً يدرس كما تدرس آثار حضارات بائدة، ولكنه تراث يتعلق بدين يعيش في قلوبنا، ومن ناحية أخرى أنه أكثر حيوية من تلك التصورات المعاصرة التي يخلعها البعض عليه باسم تجديد حيويته أو تكيفه مع مذاهب معاصرة.

لا يقتضي الأمر كي نفهم أجدادنا إلا أن نزيل أقل قدر من حاجز الأسلوب الذي تطور محاولين الاحتفاظ بجلال تعبير الأقدمين، ثم أن نستخلص في غير تعسف من أقوال أجدادنا ومن فكرهم ومما لحقهم قضايا عامة يمكن أن نفيد بها في حاضرنا، وبذلك يعيش الماضي في الحاضر ويبقى التاريخ حياً في قلوبنا خاصة أنه تاريخ فكر لدين تعتنقه أغلبيتنا.

والله ولي التوفيق

المؤلف

المدخل

عِلم الكَلام

علم الكلام

تعريفاته - موضوعه - سبب تسميته

- ١ -

يحتل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة وبين علوم الدين من جهة أخرى، فقد درج المختصون في الفلسفة الإسلامية على اعتبارها مشتملة على المباحث الآتية:

١ - علم الكلام.
٢ - فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وغيرهم وقد كان مقصدهم التوفيق بين الدين والفلسفة.
٣ - التصوف: إذا اعتبرنا كل دين ينطوي على جانبين: جانب الشعائر الدينية المفروضة وجانب يتصل بالروح، فإن التصوف هو الجانب الروحي في الدين في مقابل الفقه المتعلق بالرسوم.

وربما أضاف الباحثون إلى هذا التقسيم علم أصول الفقه وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام[1]. ولكن هذا العلم إلى المنطق أقرب منه للفلسفة(*).

---

(١) ابن خلدون: المقدمة س ٣١٧ طبعة المطبعة البهية.

(*) يلاحظ من هذا التقسيم لمباحث الفلسفة الإسلامية أنه من الخلط بل من الخطأ أن تسمى فلسفة عربية فلا شيء منها يتصل بالقومية أو الجنس حتى تنسب إلى «العروبة» أو «العربية» بل كلها تدور حول «الدين» وتتصل به على نحو من الأنحاء، علم الكلام ويقابل «اللاهوت» في المسيحية، فلاسفة الإسلام ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين - لا بين الفلسفة والقومية!! - والتصوف وهناك تصوف بوذي وتصوف مسيحي وتصوف يهودي وليس هناك =

تعريفات علم الكلام:

ـــ وعلم الكلام حسب تعريف التهانوي له: هو علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه[1].

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايا مسلماً بها ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الاهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها، وفي ذلك يقول التهانوي: يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، وفي ذلك ما يميز علم الكلام عن الفلسفة كما سيأتي بيانه.

أما العقائد الدينية أو أصول الدين فأهمها التوحيد والنبوة والمعاد أو بالأحرى الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتدور هذه المسائل جميعاً حول الله ـ ذات وصفات وأفعال ـ يقول الإيجي المتوفي عام ٧٥٦ هـ: وقيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام[2]، وإذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله سمي هذا العلم بعلم التوحيد ـ أو علم التوحيد والصفات[3]، وقد سمي أيضاً علم أصول الدين لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية أو الاعتقادية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام الفرعية أو العملية.

وتؤكد تعريفات أخرى لعلم الكلام أوجه الاختلاف بينه وبين الفقه

= تصوف إنجليزي وتصوف فرنسي حتى يقال: تصوف عربي أو فلسفة عربية، وكلها مباحث يمكن أن تفهم معرّاة عن العربية كقومية أو لغة ولكنها لا تفهم بأي حال إن تعرّت عن الدين: الإسلام.

(١) التهانوي (الشيخ المولوي محمد أعلى): كشاف اصطلاحات الفنون بيروت ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن): المواقف الجزء الأول س ٤٢ طبعة مطبعة السعادة ١٣٢٥.

(٣) التهانوي: الكشاف.. ص ٢٢.

من ناحية ثم بينه وبين الفلسفة من ناحية أخرى، يقول الفارابي المتوفي عام ٣٣٩ هـ: صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل... وهي الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى[1].

والعلوم الدينية لدى الفارابي نوعان: نوع يتعلق بنصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتفنيد كل ما خالفه بالأدلة العقلية وهذا موضوع علم الكلام، ونوع يتعلق باستنباط قضايا وأحكام من الآراء والأفعال المنصوص عليها في الدين وهو علم الفقه، فعلم الكلام يبحث في أصول الدين بينما يبحث الفقه في فروعه، ويبحث علم الكلام في أصول الاعتقاد والبحث فيها نظري، بينما يعالج علم الفقه أحكام الشرع المتعلقة بالعبادات والمعاملات وهي أحكام عملية.

وتعلق علم الكلام بالأصول، والفقه بالفروع يلقي الضوء على تسمية الإمام أبي حنيفة المتوفي عام ١٥٠ هـ له: الفقه الأكبر.

أما التفرقة بين علم الكلام والفلسفة فقد أشار ابن خلدون إليها بقوله: وأعلم أن المتكلمين يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، وحتى إذا نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر فيها من حيث انها تدل على الفاعل أو الموجد، أما نظر الفيلسوف في الإلٓهيات فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته[2].

وإشارة ابن خلدون هامة في الدلالة على أن المتكلم إذا عالج

---

(١) الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم ص ٧١ مطبعة السعادة.

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة ص ٣٢٧.

موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة فإنما يعالجها ليدعم بها اعتقاداً دينياً لديه.

وقد أشار طاش كبرى زاده المتوفي عام ٩٦٢ هـ إلى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام والفلسفة: وقيل موضوعه - أي علم الكلام - الوجود من حيث هو وجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلٓهي الباحث عن أصول الوجود المطلق باعتباره الغاية، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الإلٓهي على مقتضى العقل[١]، فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمها، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقاً ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين، المتكلم يعتقد ثم يستدل أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد[٢].

على أن هذه التفرقة بينهما لا تمنع القول باختلاط علم الكلام بالفلسفة لدى المتكلمين المتأخرين منذ أن نشر الغزالي علوم المنطق في الملة حسبما قرر ابن خلدون.

سبب تسميته:

وقد ذكرت أقوال كثيرة في سبب تسمية هذا العلم بالكلام، يقول الإيجي المتوفي عام ٧٥٦ هـ. وإنما سمي الكلام إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وإما لأن أبوابه عنونت أولاً الكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر والسفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم[٣].

وعبارة الإيجي تفيد أن المتكلمين أرادوا مقابلة علم الكلام بالمنطق،

---

(١) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ٢ ص ٢٠.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية: مادة توحيد المجلد الخامس ص ٥٩٢ بقلم الدكتور محمد يوسف موسى.

(٣) الإيجي: المواقف ص ١٦ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ.

فكما أن الأخير يمكن الفيلسوف من الاستدلال، فكذلك علم الكلام يورث من يمارسه قدرة على الكلام، ولذا خصه المتكلمون بهذا الإسم، ويذكر لفظ «كلم» كثيراً بمعنى جادل أو ناظر.

ولكن هل تبنى المتكلمون الأوائل هذه التسمية وجعلوها علماً على علمهم؟ إن المعتزلة وشيخهم واصل بن عطاء المتوفي عام ١٣١ هـ. هم أول من فتق الحديث في علم الكلام، ولا تدل أسماء كتبه[1] أو أقواله أنه استخدم هذا اللفظ كاسم لعلم متمايز.

أما القول في تعليل التسمية أن أبواب هذا العلم تبدأ معنونة بالكلام في... فليس علم الكلام وحده دون سائر العلوم هو الذي اختص بهذا النحو من التبويب.

ويبدو أن أصح الأقوال في ذلك هو الرأي الثالث، فمسألة «كلام الله» أو خلق القرآن هي أشهر المسائل التي ثار حولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون، إذ احتدم الصراع إلى حد الاضطهاد وسفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة حول مشكلة: هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ هل كلام الله محدث أم قديم؟ فأطلقت التسمية على العلم بأكمله.

ويضيف ابن خلدون تفسيراً رابعاً: وسمي علم الكلام لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة إلى عمل.

وتشير عبارة ابن خلدون إلى مقابلة علم الكلام ـ وكل ما فيه نظر وكلام ـ بالفقه الذي يتعلق بالعبادات والمعاملات وكلها عمل، ومقابلة الكلام بالفقة من قبيل مقابلة الأقوال بالأفعال ـ من حيث إن علم الكلام ليس تحته

---

(١) أسماء كتبه كما وردت لدى ابن المرتضى في المنية والأمل: الألف مسألة في الرد على المانوية وذكر له ابن النديم في الفهرست: أصناف المرجئة ـ كتاب التوبة ـ كتاب المنزلة بين المنزلتين ـ كتاب معاني القرآن.

عمل بعكس الحال في علم الفقه، وهذه المقابلة ترد كثيراً في عبارات مصنفي العلوم ولكنها تبرير للتسمية وليست تفسيراً لنشأتها، أي أنها لاحقة وليست سابقة عليها.

مراحل نشأة علم الكلام

تجرنا هذه الاختلافات في تفسير هذه التسمية إلى التساؤل عن نشأة هذا العلم، وهل كانت تسميته كذلك من قبل أصحابه من المتكلمين ـ اعتزازاً بها واعتداداً بالانتساب إليه ـ أم من قبل الخصوم إستنكاراً له وإدانة لأهله؟

أ ـ مرحلة الإيمان القلبي:

لم يلق الكلام في أول أمره قبولاً من علماء المسلمين وأئمتهم ـ وفقهائهم ومحدثيهم على وجه الخصوص ـ فقد روي عن الإمام مالك المتوفي عام ١٧٩ هـ أنه قال: إياكم والبدع. قيل يا أبا عبد الله. وما البدع؟ قال أصحاب البدع هم الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وفي قول آخر له: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا ـ يقصد المدينة المنوّرة ـ يكرهونه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل.

وروي عن أبي حنيفة المتوفي عام ١٥٠ هـ أنه قال: لعن الله عمرو ابن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام[1].

وكان سفيان الثوري المتوفي عام ١٦١ هـ ينهى أصحابه عن مجالسة المتكلمين ويقول: عليكم بالأثر وإياكم والكلام في ذات الله.

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة سنة ١٩٤٤ ص ١٥٥.

ويقول جعفر الصادق المتوفي عام ١٤٨ هـ: تكلموا فيما دون العرش ولا تتكلموا فيما فوق العرش فإن قوماً تكلموا في الله فتاهوا.

من أجل ذلك فسر السيوطي المتوفي عام ٩١٣ هـ تسميته بهذا الإسم بأن الكلام ضد السكوت وأن المتكلمين قد تكلموا في المسائل الاعتقادية حيث كان ينبغي الصمت وعدم الخوض فيها[١].

ولقد نسب التابعون من المحدثين والفقهاء والصوفية موقفهم في النهي عن الخوض في موضوعات هذا العلم إلى الرسول نفسه، عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه ثم قال: أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا[٢].

وإن كانت التسمية كما تبدو من قبل خصومه لا أصحابه، وإن كان أئمة المسلمين من التابعين على اختلافهم: فقهاء ومحدثين قد اتفقوا على استهجان هذا العلم والنفور منه فما هي عوامل نشأته؟ وكيف أصبح مع ذلك من العلوم الإسلامية بل أن يعبر عن أهم جوانب المظهر العقلي للفكر الإسلامي وأن يكون لبعض أئمة الفقه الذين استنكروه آراء كلاميه؟

الواقع أنه من التجني على علم الكلام أن يصوره الفقهاء والمحدثون مرادفاً للمراء أو الجدل الذي لا غناء فيه، ولو كان الأمر كذلك لما كان لبعضهم كلام في علم الكلام، من أمثال أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل، ولا يفسر الأمر في علم الكلام بما هو حادث في الفلسفة: لكي تهاجم الفلسفة لا بدّ أن تتفلسف، ولكي تنهى عن الخوض في علم الكلام لا بدّ أن تكون متكلماً، ربما كان الأمر كذلك بالنسبة لأحمد بن حنبل حين اتخذ موقفاً

(١) جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، نشره الدكتور علي النشار ص ٧.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى جـ ٤ قسم ٢ ص ١٤١.

معارضاً للمعتزلة بصدد مشكلة خلق القرآن، ولكن الأمر يتجاوز ذلك، إن الإسلام ـ شأنه في ذلك شأن أي دين ـ قد مر بمرحلتين: مرحلة الإيمان القلبي والتصديق والتسليم والتقديس، إذ يضر الدين في نشأته أن تعصف به الأهواء والجدل وتشتت الآراء كما يضر بالنبتة الحديثة الغرس أن تعصف بها الأنواء، فلم يكن سائل على عهد الرسول يسأل عن كيفية الاستواء في قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» وإن سأل فإنه يلقي الجواب الذي رد به مالك بن أنس من التابعين: الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء واجب[1]. ولقد خشي المسلمون الأوائل أن يكونوا من أهل البدع الذين قال تعالى فيهم ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية: والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب[2]: كانت بعض الآيات تشير إلى أن موضوعات الميتافيزيقا من أمور الغيب التي لا يحيط بها علم الإنسان المحدود، ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾[3].

ب ـ مرحلة النظر العقلي:

ولكن الدين ـ أي دين[4] ـ لا بدّ أن ينتقل المؤمنون به إلى مرحلة ثانية فيها بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية، قد يرجع ذلك إلى أن حب

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥.
(٢) آل عمران: ٨.
(٣) الإسراء: ٨٥.
(٤) قارن في اليهودية مثلاً بين إيمان سحرة مصر بموسى وبين فلسفة فيلون. . م، وفي المسيحية بين حواريي السيد المسيح أو بولس الرسول حين حاور فلاسفة أبيقوريين ورواقيين في محفل أريوس باغوس فخاطبهم بلغة الإيمان فسخروا منه (أعمال الرسل ف١٧) وبين فلسفة كليمنت الإسكندري ت ٢١٦ م أو أوريجين ٢٥٤ ومحاولتهما التوفيق بين المسيحية والفلسفة. . ومن قبلهما القديس جوستين (ف ١٦٧) واثنا غوراس ودفاعهما عن المسيحية بسلاح الفلسفة.

الاستطلاع طبيعي في البشر، فالناس جميعاً قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلي والتفكير الفلسفي ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾[1] غير أن ظروفاً موضوعية وأحداثاً واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب ديانات أخرى تسلح القوامون عليها بأسلحة الجدل والفلسفة قد أكرهت فريقاً من المسلمين على أن يدافعوا عن دينهم فنشأ عن ذلك علم الكلام.

وقبل الخوض في هذه الأسباب والعوامل التي أدت إلى نشأة علم الكلام لا بدّ من أن نزيل التباساً قد يتبادر إلى الأذهان، وهو أن مرحلة الإيمان القلبي يتعارض مع كل نظر عقلي أو بحث فلسفي في مسائل العقيدة، وأن المتكلمين من أهل الزيغ والبدع. فليس ذلك بصحيح.

أ ـ القرآن كمنطلق لنشأة علم الكلام:

إن علم الكلام شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية قد وجد منطلقاً من القرآن منهاجاً وموضوعاً، فمنهجياً لا يتعارض النظر مع الإيمان، لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا ﴿إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾[2] ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[3] ﴿لعلكم تعقلون﴾[4] ﴿لعلهم يتفكرون﴾، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لا يفكرون أو لا يعقلون.

والأنبياء للمسلمين أسوة، وقد جاء إيمان أبي الأنبياء إبراهيم بعد نظر عقلي حين رفض أن يعبد ما يأفل[5] فجاء إيمانه بالذي فطر السموات

(١) سورة الكهف ص ٥٤.
(٢) النحل: ١١.
(٣) النحل: ١٢.
(٤) البقرة: ٧٣، ٢٤٢، الأنعام: ١٥١.
(٥) الحشر: ٢١.
«وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا =

والأرض إيماناً عن يقين، ثم تدرج من الإيمان إلى الأطمئنان حين سأل ربه أن يـريه كيف يحيي المـوتى ﴿ قال أو لم تؤمن قـال بـلى ولكن ليـطمئن قلبي ﴾[1].

وتعرض بعض السور حواراً منطقياً لإفحام المشركين، يقول أبو الحسن الأشعري: وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من الكتاب، قال الله تعالى: ﴿ لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء: ٢١) وهـذا الكلام الموجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتدافع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية، وقوله عز وجل: ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إلّه إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾ (المؤمنون: ٩١) إلى قوله عز وجل: ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (الرعد: ١٦)، وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

كذلك الكلام في جواز البعث أو استحالته التي قـد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا: ﴿ أإذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد ﴾ (ق: ٣) وقولهم: ﴿ هيهـات هيهات لما تـوعدون ﴾ (المؤمنـون: ٣٦) وقـولهم: ﴿ من يحيي العـظام وهي رميم ﴾ (يس: ٧٨) وقـوله تعالى: ﴿ أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون ﴾ (المؤمنون: ٣٥) - وفي نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيداً لجواز ذلك في العقول، وعلم نبيه

= ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين» الأنعام ٧٥ - ٧٩ لاحظ في ضوء هذه الآيات أن فرقة كالمعتزلـة توجب الشك كمرحلة سابقة من أجل اليقين.

(١) البقرة: ٢٦٠.

صلى الله عليه وآله وسلم ـ ولقنه الحجاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم:

طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم، فاحتج على المقر منهما بالخلق الأول بقوله: ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ﴾ (يس: ٧٩) وبقوله: ﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ (الروم: ٢٧) وبقوله: ﴿كما بدأكم تعودون ﴾ (الأعراف: ٢٨)، فنبههم بهذه الآيات على أن البعث والإعادة أهون على أحدكم من ابتداء خلقه... فهذا ما احتج به على الطائفة المقرة بالخلق.

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني، وقالت بقدم العالم فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا المياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب فكيف يجوز أن يجمع بين المياه والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً والضدان لا يجتمعان... فاحتج الله عليهم بأن قال: ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾ (يس: ٨٠) فردهم الله عز وجل ـ في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها[1].

فإذا تذكرنا أن أوائل المتكلمين ـ من المعتزلة على وجه الخصوص ـ قد هبوا للدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى، تبين كيف كان القرآن منهجياً منطلقاً لنشأة علم الكلام، وأن النظر العقلي لا يتعارض مع الإيمان.

أما من ناحية الموضوع، فلقد التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد: التوحيد ـ أسماء الله وصفاته، صلة الله بالعالم فهي صلة خلق وليس صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون أو أرسطو ـ

---

(١) أبو الحسن الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام نشره الأب بكارثي اليسوعي بيروت ١٩٥٣ مع كتاب اللمع للأشعري.

الحكمة لا الآلية أو المصادفة ﴿ أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا ﴾ (المؤمنون: ١١٥) ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾ (الفرقان: ٢) ـ عالم بالكليات والجزئيات جميعاً: ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ (سبأ: ٣) حدوث العالم والخلق من العدم ـ وآيات تشير إلى الإنسان: خليفة الله في أرضه ﴿ أني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (البقرة: ٣٠) منشأ الإنسان من طين ومن روح الله ـ اجتماع الخير والشر فيه ﴿ وهديناه النجدين ﴾ (البلد: ١٠) ـ المسؤولية فردية ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (الإسراء: ١٥) ﴿ كل أمرىء بما كسب رهين ﴾ ـ الإنسان الذي حمل دون سائر المخلوقات الأمانة أو التكاليف ـ مصير الإنسان بعد الممات.

هكذا انبثق التفكير الفلسفي والنظر العقلي من هذه المواقف كما حددها القرآن، فلا غرو إن كان المتكلمون بآياته يستشهدون وبنصوصه يستدلون، والواقع أنه لا يتصور عقل أن علماً قد نشأ من فراغ أو إرضاء لأهواء، بل لم يكن مجرد ترف عقلي، وإنما حتمت مقتضيات مواجهة الإسلام لديانات سابقة عليه هذه النشأة، واستمد المتكلمون أصولهم من الكتاب، من حججه مع المشتركين يتعلمون وإلى آياته يستندون.

ب ـ الحديث:

فإن انتقلنا من الكتاب إلى المعلم ـ أعني الرسول ـ فقد حث على الاجتهاد ـ الذي أصبح المصدر الثالث للتشريع ـ وعلم طرق الاستنباط، أما أنه حث على الاجتهاد فما ذكر في ذلك أنه حين بعث معاذاً إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله، قال: اجتهد رأيي لا آلو، فضرب بيده صدر معاذ، وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله.

جـ ـ الاجتهاد:

وأما أنه علم بعض السائلين أساليب الاستنباط فضلاً عن الرد المقنع

على السؤال فذلك حين سألته جارية: إن أبي قد أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج أفئن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرأيت إن كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ فقالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء.

ومن ذلك أيضاً أن رجلاً قد ساورته الهواجس فأنكر ولده لأن امرأته جاءت به أسود، فسأله الرسول: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال: حمر، قال فهل فيها من أورق (رمادي)؟ قال: نعم: قال: فمن أين؟ فرد الرجل: لعل عرقاً نزعه، فقال النبي: «ولعل ولدك نزعه عرق»[1].

يقول أبو الحسن الأشعري، تعليقاً على ذلك: فهذا ما علم الله نبيه من رد الشيء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير[2].

على أن حث القرآن على النظر والتفكير أو حث الحديث على الاجتهاد والاستنباط لا يتعارض مع ما سبقت الإشارة إليهَ من نهي عن الخوض في موضوعات مغيبة على الإنسان لقصور عقله أولاً ﴿ وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً ﴾[3] ولأنها دليل ضعف الإيمان ثانياً ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾ ولأنها تورث الشقاق والمراء والخلاف في الدين والتخاصم بين المسلمين: ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ﴾[4] ولم يكن علم الكلام عن بعض هذه الموضوعات ببعيد، يقول الخوارزمي: وقد اقتضت طبيعة هذا العلم الخلاف في مسائل كثيرة... منها. أنه تعالى لا يشبهه شيء للرد على المشبهة والمجسمة، والكلام في الرؤية

---

(١) الأورق: الرمادي، نزع الولد أباه أي أشبهه والمقصود أنه شابه أحد أجداده.

(٢) أبو الحسن الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام.

(٣) الإسراء: ٨٥.

(٤) الأنعام: ١٥٩.

(رؤية الله في الآخرة) ونفيها وإثباتها، والكلام في الصفات للرد على المعطلة، والكلام في أفعال العباد وهل يخلقها الله أو العباد أنفسهم، وأنه تعالى يريد القبائح أو لا يريدها، وحكم مرتكب الكبيرة، ومعنى هذا الكلام في الإيمان وحده وماهيته. . . والقول في الإمامة ومن يصلح[1].

هذه بعض من موضوعات علم الكلام التي لم يتفق فيها المتكلمون على رأي واحد بل تفرقوا فرقاً وانقسموا شيعاً، وغني عن البيان أن القرآن لم يقصد البحث في مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية أو موضوعات عالم الغيب حين حث على النظر والتدبر، لقد حدد القرآن الكريم أصول الإيمان التي ينبغي على المتكلم أن يسلم بها وأن يدافع عنها ولا يتخطاها إلى مخالف أو رأي مغاير، ولكنه لم يحبذ المراء في الدين أو الجدل الذي يورث الشقاق والعداوة والبغضاء: ومن ثم نهى الرسول والصحابة عن الخوض في موضوعات عالم الغيب وإن كان أحرى بالمتكلمين أن ينتهجوا نفس النهج إلا أن الحق يقال ما كان ذلك منهم عن زيغ في القلوب أو ابتغاء فتنة، وإنما أكرهوا على ذلك إكراهاً واضطروا إلى ذلك اضطراراً، فما عسى أن تكون هذه الضرورة الملحة التي أباحت المحظور؟ وما هي عوامل نشأة علم الكلام؟

(١) الخوارزمي: مفاتيح العلوم ص ٣٩ طبعة لندن.

عوامل نشأة علم الكلام

١ ـ العوامل الخارجية:

لم يكن الأمر في البلدان المفتوحة كما هو في شبه الجزيرة العربية من وثنية ساذجة لا يعرف أهلها من المنطق والفلسفة ما يدافعون به عن دينهم، فلم يملكوا إذ واجهوا الإسلام إلا أن يلتمسوا لأنفسهم المعاذير لعبادتهم الأصنام: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[١] ﴿قالوا وجدنا أباءنا لها عابدين﴾[٢]، حقيقة لقد كان في شبه الجزيرة العربية يهود ونصارى، ولكنهم لم يفوقوا عرب الجاهلية في كثير علماً أو حضارة، ولم تكن الحال كذلك في الشام أو العراق أو مصر أو بلاد فارس أو الهند حيث خليط من الأديان من مسيحية وثنوية وصابئة وبراهمة وبوذية، وبعض هذه الأديان فيها مذاهب تختلف حول أصول في المعتقد غاية في التعقيد، كلها لها أسلحتها الفكرية وعلماؤها أو كهنتها القوامون عليها المدافعون عنها.

ألف يحيى الدمشقي[*] كتاباً يدفع فيه ما جاء في الإسلام متعارضاً مع

---

(١) الزمر: ٣.

(٢) الأنبياء: ٥٣.

(*) يوحنا الدمشقي: عملت أسرته بالإدارة المالية للدولة الرومانية ثم الإسلامية، فكان أبوه سرجيوس وكيلاً مالياً ثم وزيراً لمعاوية. كذلك اشتغل يوحنا للخليفة الأموي هشام ثم استقال لخدمة الدير، إليه ينسب أول كتاب في النقاش بين المسيحية والإسلام: حوار بين مسيحي وشرقي (مسلم) وتبدو الحرية المسموحة للمسيحيين في السماح بنشر هذا الكتاب الذي ينتصر =

المسيحية حول شخص السيد المسيح: إذا قال لك المسلم ما تقول في المسيح فقل له: إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم: بم سمي المسيح في القرآن؟ وليسكت فلا يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم قائلاً: كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه[1]، فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فيرد عليه بأن الله كان إذن ولم تكن له كلمة ولا روح، قال يحيى فإن قلت ذلك فسيفحم المسلم لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين.

صورة أخرى من الحوار تفصح كيف اضطر المسلمون إلى علم الكلام اضطراراً دفاعاً عن دينهم، أرسل ملك السند رجلاً من السمنية - البوذية - إلى هارون الرشيد. إنك رئيس قوم لا ينصفون، إن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي اتبعتني، فأرسل إليه الرشيد محدثاً، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سمني ليناظره، فسأله: أخبرني عن معبودك هل هو قادر على كل شيء؟ فأجاب المحدث: نعم، فسأله السمني: أهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال المحدث: هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه، فصرفه الملك، وأرسل إلى الرشيد بالأمر فاستاء وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ فقال أحد رجال حاشيته: بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال، والذين أودعتهم السجون، فأطلق الرشيد سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام.

هكذا نشأ علم الكلام وتحددت موضوعاته نتيجة خلاف عقائد الإسلام

= مؤلفه للمسيحية. أثار في علم الكلام مشكلتين: الأولى: كلمة الله: قديمة أم حديثه، الثانية: وصف الإسلام بأنه دين الجبر - متأثراً في ذلك بمذهب الأمويين الذين عمل في بلاطهم وأن المسيحية دين حرية إرادة الإنسان ومن ثم اتهم الأمويون القدريين الأوائل بأنهم متأثرون بالمسيحية.

(١) نص الآية: «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه».

مع المعتقدات الأخرى. فكان الصراع الفكري بين المسلمين ومن خالفهم هو العامل الحاسم في نشأة هذا العلم بل في تحديد موضوعاته، فانبثقت مشكلة «كلام الله» ـ على سبيل المثال ـ هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ قديم أم حديث نتيجة اختلاف الإسلام مع المسيحية حول دلالة «الكلمة» في وصف السيد المسيح.

على أن العوامل الخارجية إن فسرت نشأة علم الكلام فهي لا تفسر كثرة الفرق الإسلامية.

٢ ـ العوامل الداخلية:

ولا شك أن هذه ترجع إلى عوامل في البيئة الإسلامية ذاتها، ويرجع الانقسام إلى فرق ومذاهب ـ سواء في الدين أو في الفلسفة ـ حين تواجه الجماعة مشكلة يتعذر عندها اتفاق الآراء.

يقول أبو الحسن الأشعري: أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة[1]، ولا زال الانشقاق المذهبي بين المسلمين إلى اليوم قائماً بين أهل السنّة والشيعة والخوارج، وهو خلاف في جوهره سياسي، ولكن في فكر ارتبطت فيه السياسة بالدين كان لا بدّ أن تتصل الأفكار بجوانب دينية، لقد قبض الرسول عليه السلام ولم يستخلف ـ حسب رأي أهل السنّة على الأقل ـ وأسفر اجتماع السقيفة عن بيعة أبي بكر التي تمت فلتة ـ حسب قول عمر ـ لشخصية أبي بكر. فقد كان بعض كبار الصحابة يؤثرون علياً ولكنهم آثروا عدم الخلاف، وعين أبو بكر عمراً خليفة بعده في وقت كانت الحرب دائرة بين المسلمين وجيوش الروم، ثم جعل عمر الشورى في ستة، فقلد عبد الرحمن بن عوف الخلافة عثمان، واستفحل استياء الناس فضلاً عن أنصار علي في السنين الأخيرة من خلافة عثمان التي

(١) الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جـ ١ ص ٣٤، ٣٩ نشر محيي الدين عبد الحميد.

انتهت بقتله الذي فتح باب الفتنة على مصراعيها، ولم يستقر الأمر لعلي، بل تقاتل المسلمون ولم يمضِ على وفاة نبيهم ثلاثين عاماً، ولم يهنأ علي بانتصاره في واقعتي الجمل وصفين، إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته، والخوارج هم أول من أثار المشكلات السياسية على مستوى المبادىء، إذ لم ينشقوا على علي طمعاً أن يكون الخليفة واحداً منهم كما كان خلاف الزبير أو طلحة أو معاوية، لقد أثاروا لأول مرة في الفكر الإسلامي مشكلة الإمامة: مدى وجوبها ـ سمعاً أو عقلاً ـ أم لا تجب، وهل في قريش أم في غيرهم..

وتولى معاوية الخلافة ـ أو بالأحرى الملك(*). ولم تكن جماعة(**)، بل تصاعدت الأحداث نحو الفرقة التي لم تكن ولم تقم بعدها وحدة، وكانت كارثة كربلاء ـ حيث قتل الحسين سبط النبي عام ٦١ هـ ـ ذروة المأساة، فالسيف الذي جز الحسين حز(***) معه وحدة المسلمين إلى اليوم، وافترق الشيعة عن السنّة وتشكلت للشيعة عقائد مباينة لأهل السنّة في موضوع الإمامة، وأصبحت هذه إحدى موضوعات علم الكلام.

ولم تكن مشكلة الإمامة هي وحدها التي نشأت نتيجة ظروف في البيئة الإسلامية ولا دخل لصراع الإسلام مع الأديان الأخرى فيها، ولكن مشكلات أخرى تتصل بمفهوم الإيمان والحكم على فاعل الكبيرة ـ أو بالأحرى مشكلة الأسماء والأحكام ـ والجبر والاختيار كلها بدورها من موضوعات علم الكلام التي نشأت نتيجة عوامل داخلية. لقد تولى الأمويون الحكم ولم يكونوا من السابقين إلى الإسلام حتى يتصدروا لإمامة المسلمين وإمارة المؤمنين فضلاً عن أن لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر كسفك الدماء واحتجان أموال المسلمين، وأعلن الخوارج مبدأهم: تكفير فاعل الكبيرة ـ كي يبرروا

(*) في حديث للرسول عليه السلام: الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً عضوضاً.

(**) أطلق معاوية على عام تنازل الحسن له عن الخلافة عام الجماعة.

(***) جز (بالجيم) قطع وفصل وحز (بالحاء) قطع ولم يفصل.

سياستهم في الخروج على الغاصب الظالم ـ، وعارضهم الراغبون في السلم الذين يجدون في الخروج ـ أي الثورة على الحاكم الظالم مرتكب الكبائر ـ فتنة معلنين مبدأهم: لا يضر مع الإيمان معصية، أولئك هم المرجئة، وكان لا بدّ أن تظهر آراء بين بين، لا هي إلى تطرف الخوارج ولا إلى تهاون المرجئة فكان أن ظهر القائلون بالمنزلة بين المنزلتين من المعتزلة.

لم يكن الأمويون أجدر المسلمين بتولي الخلافة كما أشرنا، فلقد كان بين المسلمين صحابة سبقوا إلى الإسلام بينما كان أمثال معاوية ومروان بن الحكم من الطلقاء(*) ـ أو المؤلفة قلوبهم ممن أسلم بأخرة، وكان لا بدّ لهم أن يدعموا سلطانهم ويعوضوا نقص أهليتهم لإمامة المسلمين حتى يكرهوا الناس على طاعتهم بالفكرة إلى جانب القوة، ولم تكن الفكرة إلا عقيدة الجبر، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس ـ بل وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ـ إنما بقدر من الله قد قدر لا حيلة للناس في دفعه، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظاهرهم قراؤهم[1].

يذكر صاحب المنية والأمل أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان، وأنه مستند من لا ترضي طريقته، وقد كتب ابن عباس إلى المجبرة من قراء الشام يلعنهم لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر أفعالهم إليه، ويذكر أن فريقاً من الناس قد اشتكى إلى عبد الله بن عمر: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً، فغضب ابن عمر قائلاً: سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها[2].

(*) سموا كذلك لقول الرسول فيهم عقب فتح مكة: اذهبوا فأنتم الطلقاء، وهؤلاء هم أبو سفيان ومن شايعه على الشرك حتى عام الفتح.

(١) الأصفهاني: الأغاني جـ ١٠ ص ٩٩.

(٢) ابن المرتضى: المنيّة والأمل ص ٧ ـ ٨.

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق له ليقول: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ(١).

وكان رد الفعل من رجال أقلقهم خطورة هذا الرأي على الدين، فجاهروا معارضين مبدأ الجبر مستند الأمويين، وسموا قدريه(*) وأولهم معبد الجهني المتوفي عام ٨٠ هـ الذي أتى الحسن البصري مع عطاء ابن يسار قائلاً: يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما أعمالنا على قدر الله.

وهكذا نشأ صراع فكري بين قوم يرتكبون المعاصي وينسبونها إلى مشيئة الله وبين من أقلقهم خطورة هذا الرأي على الدين، وذلك منشأ القول بالقضاء والقدر(**).

---

(١) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة جـ ٢ ص ٤١.

(*) لأنهم يقولون قدر الإنسان بيده.

(**) قيلت في نشأة القول والقدر آراء أخرى، فقد ذهب بعض المستشرقين مثل بيكروقون كريمر وجولد تسيهر إلى أن المسلمين أنصار الجبر بينما ينتصر المسيحيون لمبدأ الاختيار وقد نقلوا ذلك عن يوحنا الدمشقي الذي كان وزيراً لبعض خلفاء بني أمية وأن خصوم الأمويين قد أخذوا الفكرة عن بعض المسيحيين،جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص ٨٤ وكذلك لويس جارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية جـ١ ص ٦٠ ترجمة الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب فريد جبر، والرد على ذلك أن المشكلة قد أثيرت بين المسلمين في وقت سابق على عهد يوحنا الدمشقي المتوفي عام ١٢٣ هـ أنها ترجع إلى أوائل عهد الدولة الأموية فضلاً عن أنها مشكلة الفكر الإنساني في كل فلسفة ودين في جميع العصور، فلا مبرر للقول ان حرية إرادة الإنسان لم يعرفها المسلمون إلا عن المسيحيين ـ وفي كل دين يوجد الاتجاهان معاً والمشايعون للرأيين معاً.

رأي آخر يرجع المشكلة إلى النظر المجرد في آيات القرآن الكريم حيث آيات ظاهرها الجبر وأخرى تفيد الاختيار، ولكن ذلك الرأي لا يفسر لنا تأخر ظهور المشكلة حتى النصف الثاني من القرن الأول فضلاً عن أن الاختلاف بين الفرق الكلامية ليس كالمذاهب الفقهية يفسر الأمر في اختلافها بالاجتهاد في الرأي، وإنما كانت تحدوهم في تأويلاتهم أفكار مسبقة ثم يلتمسون الأدلة النقلية، فالجهم بن صفوان كان مجبراً ثم التمس من الآيات ما يناصر موقفه وكان معبد الجهني قدرياً ثم استدل بآيات تفيد حرية الاختيار.

بقي بعد ذلك التساؤل عن سر اختلاف المسلمين شيعاً وفرقاً، ومن الطبيعي أن يحز ذلك في نفس كل مسلم غيور على دينه، ومن الطبيعي أيضاً أن يشار في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾[١].

ومن الملاحظ أن من أسباب النفور من علم الكلام أنه يعد في نظر الكثيرين مسؤولاً عن التفرق والاختلاف، وأنه يورث الجدل والمراء، إذ تكفر الفرق بعضها بعضاً وتزعم كل فرقة أنها وحدها التي تعبر عن رأي الإسلام، ولقد أشار الغزالي إلى ذلك[٢] كما أشار إلى أن لا يقين يلزم عن أدلة المتكلمين، وأن الشر قد ثار منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام، وأن الرسول والصحابة لم يسلكوا مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتم بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش، وأن لا حاجة إلى من هداه الله بنور الإيمان إلى أن يخوض فيما خاض فيه المتكلمون: إن منهج كل فرقة مع الخصوم يستثير الأحقاد ولا حاجة إلى شيء من ذلك لجمهرة المؤمنين[٣].

ولا يدفع المتكلمون عن أنفسهم هذا الاتهام. فكتاب الفرق يستهلون كتبهم بالحديث: افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة[*] كلها في النار ما عدا واحدة، قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «. . . . . . . وهم يهدفون باستهلال مؤلفاتهم بهذا الحديث أن يكون ذلك تبريراً لتكفير خصومهم ثم أن يجعل كتاب كل فرقة فرقتهم وحدها دون غيرها الناجية ولقد جنح بهم ذلك

---

(١) الأنعام: ١٥٩.

(٢) راجع كتب الغزالي: المنقذ من الضلال - الجام العوام عن الكلام - الاقتصاد في الاعتقاد.

(٣) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام من مجموعة القصور العوالي ص ٢٦٧.

(*) جعل كتاب كل فرقة ختام الحديث الرواية التي تناسبهم، جعلها أهل السنّة: المتمسكون بسنّتي، أو ما أنا عليه وأصحابي، جعلها الشيعة: شيعة أهل بيتي، جعلها المعتزلة: الفرقة المعتزلة وهكذا، مما ضعف الحديث حتى لو افترض صحته.

إلى شيء غير قليل من الشطط في التحامل على الخصم، وإلى التعسف في تشعيب الفرق حتى يكون مجموعها مماثلاً العدد المذكور في الحديث، غافلين عما قد تخبئه الأيام بعد القرن الرابع من ظهور فرق جديدة، فضلاً عن تشويه كل فرقة لعقائد غيرها حتى توصم بالضلال الموجب للتكفير ولأن تصبح من أهل النار».

هذه آفة علم الكلام بلا مراء، ولكنها آفة لا توجب اعتباره مسؤولاً عن تفرق المسلمين، لأن دور علم الكلام هو أن سجل معتقدات هذه الفرقة ولم يكن علة لها، فالمسلمون قد افترقوا مذاهب وشيعا، وتقدم علماء كل فرقة يدافعون عن مذهبهم، وجاء علم الكلام بعد ذلك حصيلة ذلك كله، فليس لنا أن نتجاهل ما كان، وإنما أجدر بنا أن نعلله وأن نحيط بظروفه وملابساته وأن نتعمق في فهم دوافعه بنزاهة وموضوعية.

نشأ علم الكلام لعوامل خارجية كما أسلفنا: دفاع ممن أوتوا قوة الجدل عن دينهم ضد ديانات غلبت على أمرها ولكنها لا ترضخ لغلبها، ثم لعوامل داخلية سياسية وغير سياسية كانت في تاريخ الإسلام أمراً مقضياً. لا وفقاً لمنطق الجبر بمفهومه الغيبي وإنما وفقاً لمنطق العلم الذي تسوده فكرة الحتمية.

إذا كان مما يسيء المسلم ويحز في نفسه أن يجد تفرقاً بين إخوانه في الدين فليس كل اختلاف سيئاً، إن الرأي الموحد في أغلب الأحيان تعبير عن الجمود المؤدي إلى شلل التفكير، ذلك من أسباب تدهور فكر الغرب في العصور الوسطى حين فرضت سلطة كهنوتية نفسها وصية على الفكر، ومن ناحية أخرى لا يجد المسلمون غضاضة في مذاهب الفقه(*) مع أنه يتعلق بالعمل.

ويتساءل غيور على دينه: لماذا يختلفون وبين أيديهم كتاب الله؟ حقيقة

(*) والعبارة الشائعة على ألسنة المسلمين: اختلافهم رحمة، ولقد كان من عوامل ازدهار الفكر الإسلامي في القرن الثالث الهجري.

أنهم لا يختلفون على تنزيله وإنما يختلفون على تأويله، أي أنهم متفقون على نصه ولكنهم مختلفون في تفسيره، فالقرآن فيه محكم ومتشابه، قد يقال: ولماذا لم ينزل القرآن كله محكماً فيكفي المسلمين شر الافتراق؟ يقول الزمخشري رداً على ذلك: لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولارتكنوا إلى طريقة التقليد، إن وجود متشابه الآيات ادعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكدوا في معرفة الحق خواطرهم وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وما في رد الآيات المتشابهة إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة نيل الدرجات عند الله[1].

هكذا ألمح الزمخشري إلى عامل من أهم عوامل ازدهار الحضارة الإسلامية عقب قيام الإسلام، إذ ألزم القرآن المسلمين بما غمض من معاني آياته وبمحكمه ومتشابهه البحث والنظر والتفكير والاستنباط، ولو كان سهل المأخذ يسير الفهم لكانت السطحية التي تغري بالتقليد والجمود. فالاختلاف قرين حرية الرأي والتفكير، بينما الوحدة قرينة التسلط وشلل العقول[*] إلا أن يكون ذلك في بدء الدعوة حيث يجب أن تنأى عن التيارات والأعاصير.

كان ازدهار علم الكلام بتعدد فرقه ومذاهبه مصاحباً لازدهار الإسلام، وانحط علم الكلام حين جمد فكر المسلمين وحين أغلق باب الاجتهاد فإن حكمة الله تتجلى في الاختلاف الفكري بين الناس بأكثر مما تتجلى في وحدة فكرية متسلطة: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة......﴾ (المائدة: ٤٨)[2].

---

(١) الزمخشري: الكشاف.. في تفسير آية ٧ من سورة آل عمران.

(*) إنها في السياسة: الدكتاتورية: كما أن الاختلاف وحرية الرأي من لوازم الديمقراطية، والأمر أوضح في الفلسفة إذ لا تزدهر إلا باختلاف المذاهب إلى حد أن يعارض التلميذ أستاذه ولو وافقه لما أصبح التلميذ جديراً بأن يعد فيلسوفاً.

(٢) النحل ٩٣ ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ (هود: ١١٨). ﴿ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة﴾ (الشورى: ٨).

١ ـ العوامل الخارجية

جاء علم الكلام وليد صراع فكري بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى، ذلك أن الإسلام قد انتشر في أقطار حافلة بشتى الديانات السماوية. أهل الكتاب ومن لهم شبهة كتاب(*): وليست حال الإسلام في ذلك كحال المسيحية حين انتشرت في أوروبا إذ لم تصادف غير اليهودية ووثنية ساذجة(**)، ومن ثم وجب استعراض أوجه الخلاف كما صادفه مسلمو القرون الأولى للهجرة، وكيف انبعث عن هذا الخلاف موضوعات علم الكلام.

أولاً: بين الإسلام واليهودية:

١ ـ التنزيه والتشبيه:

اشتقاق لفظ اليهود من هاد الرجل إذا رجع وتاب(***)، وقد لزمهم هذا الإسم لقولهم لموسى ﴿أنا هدنا إليك...﴾[١] أي رجعنا وتضرعنا، وكتابهم التوراة أول كتاب نزل من السماء لأن ما نزل على إبراهيم ما كان يسمى كتاباً بل صحفاً[٢].

تلتقي اليهودية مع الإسلام في التوحيد والنبوة، يقول ابن حزم: إن

(*) اليهود والنصارى أهل كتاب: التوراة والإنجيل، المجوس ممن لهم شبهة كتاب، وقد عامل المسلمون منذ عهد عمر المجوس معاملة أهل الذمة لأن الأصل في ديانتهم التوحيد ـ كما سيأتي بيانه ـ ولأن من الجائز أن يكون مؤسس دينهم ـ زردشت ـ ممن أشار إليهم القرآن «ورسلاً لم نقصصهم عليك».

(**) ومن ثم جاء علم الكلام غير مناظر لعلم اللاهوت في المسيحية. يغلب على علم الكلام الدفاع عن أصول العقيدة بينما موضوع علم اللاهوت شرح أصول الإيمان المسيحي: راجع كتاب. Louis Gardet: Dieu et la destinée de L'homme.

ورأى الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه: مذاهب الإسلاميين ص ١٤ ـ ١٥.

(***) هذا هو تفسير المسلمين آنذاك، وهناك رأي يرجع اشتقاق اللفظ من يهوذا أحد أولاد يعقوب الإثني عشر (د. مراد كامل: الدراسات التاريخية في العهد القديم، ص ١٥).

(١) سورة الأعراف آية: ١٥٦.

(٢) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران: الملل والنحل: جـ ١ ص ٤٩١.

أهل هذه الملة موافقون لنا في التوحيد ثم النبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام وبنزول الكتب من عند الله[١]، غير أن مفهوم التوحيد متباين في العقيدتين من جانبين:

الأول: إنه ارتبط في اليهودية بما ورد في التوراة: «خلق الله آدم على صورته»[٢]، الأمر الذي جعل تصورهم لله على نحو بشري: إذ خلعوا على الله صفات الإنسان الجسمية والانفعالية: وفرغ الله في اليوم السادس من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع(*).

وسمعا (آدم وحواء) صوت الرب ماشياً في الجنة، ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض... فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال الرب: امحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته.. لأني حزنت أني عملتهم(**)، بكى الرب على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وقال الرب في قلبه... ولا أعود أميت كل حي كما فعلت، بل هو إله يحثهم على السلب والاحتيال إذ أمر بني إسرائيل أن «تطلب كل امرأة منهم من جارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين، سفر الخروج ٢ : ٢٢» أما الأوصاف الجسمية فكما ورد في سفر دانيال: رأيت قديم الأيام قاعداً على كرسي من نور وحوله

---

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل جـ ١ ص.

(٤) «خلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه» العهد القديم - سفر التكوين الإصحاح الأول.

(*) يتفق القرآن مع التوراة في خلق الله العالم في ستة أيام ولكن القرآن يستبعد لفظ التوراة «استراح» لما ينطوي مفهومها على نقص غير لائق في حق الله فيتبع الخلق في ستة أيام بالقول: «ثم استوى على العرش» فذلك أدل وأجل.

(**) في مقابل هذا المعنى يرد في القرآن أن الملائكة قد استغربت لخلافة الإنسان عن الله في الأرض بينما هو يسفك الدماء ويفسد في الأرض «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» فيكون الرد الإلهي: إني أعلم ما لا تعلمون.. فعلم الله بالمستقبل من اليقين بحيث لا يدع مجالاً لحزن أو تأسف أو ندم على شيء قد فعله، تعالى الله عما يقولون.

الأفلاك فرأيته أبيض اللحية والرأس.

أما الأوصاف الحسّية للإِلَه كما وردت في التلمود(*) فعلى نحو صارخ: يمضي ثلاثة أرباع الليل يزأر كالأسد نادياً على خراب بيته وإحراق الهيكل.

قدم الإسلام تصوراً مغايراً لله يليق بجلاله: فالله ليس بجسم ولا صورة ولا لحم ولا دم وهو منزه عن صفات المخلوقين: ليس كمثله شيء.

الثاني: أن الألوهية ارتبطت في اليهودية بعقيدة شعب الله المختار، فهو ليس إلَه البشرية وعليها أن تدين له بالربوبية، وإنما هو إلَه خاص ببني إسرائيل لا بمعنى أنه ميزهم على سائر البشر فحسب وإنما ليس من حق الأمميين ـ أو غير اليهود ـ أن يتهودوا فيدينوا بعبادة «يهوا»(1) ويكتسبوا بذلك الحقوق الدينية المكفولة لبني إسرائيل، دين مغلق وإلَه عنصري(**).

وإذا كان الإسلام قد قابل هذا التصور بفكرة عالمية الدين بما ينطوي عليه من ربوبية الله للبشر جميعاً، وسواسية الناس جميعاً، فإنه حيث كان المسلمون منتصرين واليهود مغلوبين على أمرهم، فإن هذا التصور لم يلق اهتمام علماء الكلام بمثل ما لقي تصورهم التشبيه والتجسيم(***) بل لا يكاد

(*) التلمود لفظ معناه التعليم أي أنه مجموعة من التعاليم تتضمن أحكاماً ووصايا وشروحاً وضعها الأحبار اليهود بعد تدمير الدولة ـ ونسبوها إلى أقوال شفوية من موسى ـ أي أنها تقابل السنّة لدى المسلمين، ولأن التلمود يشتمل على شروح العقيدة اليهودية فضلاً عن تنظيم شامل للحياة كما يتطلبها الدين اليهودي فإنه أشد تأثيراً في تفكيرهم وفي تشكيل العقلية اليهودية من التوراة.

(1) لا يدخل عموني ولا مؤابي في جماعة الرب حتى الجيل العاشر، لا يدخل منهم أحد في جماعة الرب إلى الأبد) سفر التثنية ٢٣ : ٣.

(**) عنصري بمعنى أنه على سائر الناس ـ غير بني إسرائيل ـ أي أبناء يعقوب ـ أن يلتمسوا لأنفسهم آلهة أخرى، تماماً كالأجنبي عن الدولة لا يعترف بولائه لها كولاء المواطن وإنما عليه أن يلتمس ولاء لدولة أخرى.

(***) اختلف اهتمامنا اليوم عن اهتمام السابقين من علماء الكلام: أثارهم التجسيم في اليهودية ويثيرنا اليوم تصورهم القبلي للإلَه (يهوا) وما ارتبط به من اعتقاد بأنهم شعب الله المختار الذي وعدهم بالعودة إلى أرض الميعاد: القدس أو أورشليم: ما أثار السابقين يمس أصول الاعتقاد وما يثيرنا يمس السياسة.

يكون الإسلام مخالفاً اليهودية في شيء مخالفته لها في التصور للذات الإلّهية، إذ تنزه سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين «ليس كمثله شيء». ومن ثم اتهمت فرق المشبهة والمجسمة من المسلمين بالميل إلى اليهودية أو التأثر بها.

٢ ـ إمكان نسخ الشرائع:

ومعلوم كذلك أن اليهود ينكرون نبوة كل من عيسى ومحمد، وقد لزم عن هذا الإنكار مشكلة كلامية وأعني بها النسخ، إذ أنكر اليهود أن يأتي نبي من بعد موسى ينسخ شريعته، إذ لا تكون الشريعة إلّا واحدة ابتدأت بموسى وتمت به، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية[1]، ويستندون في ذلك إلى أسانيد نقلية وعقلية، أما النقلية فما ورد في التوراة من أن هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم ما دامت السموات لا نسخ لها ولا تبديل، وأما العقلية فهو أن النسخ في الشرائع بداء، ويقصد بالبداء الظهور بعد الخفاء، أو الانتقال من عزم إلى عزم أو من حال إلى حال لحصول شيء لم يكن حاصلاً أو لم يكن به الرب عالماً، إنه يستحيل أن يأمر الله بالأمر ثم ينهى عنه ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً والطاعة معصية والباطل حقاً والمعصية طاعة.

ذهب معظم طوائف اليهود إلى استحالة نسخ الشرائع، فلا يغير الله حكماً أنزله ولا ناموساً افترضه، لقد طلب من الأنبياء من بعد موسى أن يكملوا الناموس، وقد قال عيسى ما جئت لأبدل الناموس وإنما لأكمله[2]. ولكنه غير وبدل حين أبطل يوم السبت وأحل لهم بعض الذي حرم عليهم من اللحوم، وحين ذهبت التوراة إلى النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والجروح قصاص، ذهب الإنجيل: إذا لطمك أخوك

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٤٩١.

(٢) (لا تظنوا أني جئت لأنسخ الشريعة والأنبياء، لم آتِ للنسخ بل للتكميل) إنجيل متى الإصحاح الخامس ١٧.

على خدك الأيمن فضع له خدك الأيسر، وذهب الإسلام إلى تغيير القبلة من بيت المقدس إلى بيت الحرام، ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ (البقرة: ١٤٤).

أما رد المسلمين على سندهم النقلي فيتصل برأيهم في التوراة ونصوصها، حقيقة لقد وردت آيات فيها مدح التوراة: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ (المائدة: ٤٣)، ولكن أنظار المسلمين إلى التوراة قد اختلفت على أقوال ثلاثة: إنها كلها أو أكثرها مبدلة مغيرة وليست هي التوراة التي أنزلها الله على موسى، وإلى هذا الرأي يذهب ابن حزم، وذهبت طائفة أخرى من أئمة الحديث والفقه والكلام إلى أن التبديل قد وقع في التأويل لا في التنزيل استناداً إلى الآية: ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ (النساء: ٤٥). أي يتأولونه على غير وجهه الصحيح، وإلى هذا الرأي ذهب البخاري والرازي، وحجتهم في ذلك أن التوراة قد طبقت مشارق الأرض ومغاربها، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير في جميع نسخها، ويستندون في ذلك أيضاً إلى قول الرسول: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا: آمنا بالذي أنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد، وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه قد زيد فيها وغير ألفاظ يسيرة ولكن أكثرها باقٍ على ما أنزل، وعلى هذا الرأي ابن تيمية[1].

ذهب القائلون بصحة نص التوراة إلى أن ما جاء في العهد القديم «هذه الشريعة مؤبده عليكم ولازمة لكم ما دامت السموات لا نسخ لها ولا تبديل» أنه نص يجب تأويله، أي أن الشريعة في كليتها من حيث أنها أمر بالتوحيد مؤبدة ولكن التبديل في تفصيل الأحكام، أما معظم المسلمين فقد ذهب إلى القول بانتحال النص.

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ ١ ص ٣٤٦، لويس جازيه وجورج قنواتي وترجمة صبحي الصالح وفريد جبر: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية جـ ١ ص ٣٠.

وقد جادل المتكلمون اليهود لإبطال سندهم العقلي. إذ لا يفيد النسخ البداء على الله، فإن من تدبر أفعال الله تعالى كلها وجميع أحكامه يعلم أنه تعالى يحيي ثم يميت ثم يحيي، وينقل الدول من قوم أعزه فيذلهم، ومن قوم أذله فيعزهم وليس معنى النسخ إلا أن يأمر الله عز وجل بأن يعمل عمل ما مدة ثم ينهى عنه بعد انقضاء، تلك أن الشرائع أوامر في وقت محدود فإذا انقضى الوقت عاد الأمر منهياً أو المنهى مباحاً.

وإذا كان النسخ من حيث صلته بالبشر مراعاة مصالح متجددة فإنه من جهة الله منزل الشريعة لا يعد تحولاً أو تبديلاً وإنما هو تكميل: جاءت التوراة بالقصاص وتلك أحكام السياسة الظاهرة العامة، وطالب الإنجيل بالصفح وذلك حكم من أحكام السياسة الباطنة الخاصة، ثم جاءت الشريعة الأخيرة ـ شريعة محمد ـ بالأمرين جميعاً: أما القصاص ففي قوله تعالى: ﴿ كتب عليكم القصاص ﴾[1] (البقرة: ١٧٨)، وأما العفو ففي قوله تعالى: ﴿ وأن تعفو أقرب للتقوى ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، جاء القرآن إذن بأحكام السياستين جميعاً: القصاص وفي ذلك تحقيق السياسة الظاهرة، والعفو وفيه إشارة إلى تحقيق السياسة الباطنة، وقد قال الرسول عليه السلام في ذلك: هو أن تعفو عمّن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك[2].

ويلتمس المتكلمون من نصوص التوراة ما يدعم حجة المسلمين بصدد نبوة عيسى ومحمد، يقول الشهرستاني: وأعلم أن التوراة قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة نبينا المصطفى عليه السلام حقاً وكون صاحب الشريعة صادقاً بالرغم مما حرفوه وغيروه وبدلوه، وأظهرها ذكر

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ١٢٤ وما بعدها، ويذكر ابن حزم مثلاً لذلك أن أم موسى هي عمة أبيه (أخت جده) كان ذلك مباحاً في شريعة يعقوب ولكنه في شريعة موسى حرام.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ص: ٥٠.

إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ودعاؤه في حقه ذريته وإجابة الرب تعالى إياه: إني باركت على إسماعيل وأولاده وجعلت فيهم الخير كله وسأظهرهم على الأمم كلها وسأبعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتي، واليهود معترفون بهذه القضية إلا أنهم يقولون إجابة بالملك دون النبوة والرسالة[1]، وقد ورد في التوراة أن الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن[*] بفاران، وساعير جبال بيت المقدس التي كانت مظهر عيسى عليه السلام، وفاران جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى عليه السلام، ولما كانت الأسرار الإلٓهية والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث: مبدأ وسط وكمال، والمجيء أشبه بالمبدأ والظهور أشبه بالوسط والإعلان أشبه بالكمال. عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتنزيل: بالمجيء من طور سيناء، وعن طلوع الشمس والنور على ساعير، وعن البلوغ إلى درجة الكمال: بالاستواء والإعلان على «فاران»، وفي هذه الكلمات إثبات نبوة المسيح عليه السلام والمصطفى محمد ﷺ[2].

٣ ـ عصمة الأنبياء:

وإذا كان الإسلام قد رفض الصورة البشرية التي أضفتها اليهودية على الله، فإنه قد استنكر كذلك ما تنسبه التوراة إلى معظم الأنبياء من رذائل بل كبائر ليس فحسب لا تليق بمقامهم كأنبياء هم قدوة البشر، بل لا تصح أن تصدر من فرد عادي: تنازل إبراهيم عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله إنها أخته[3]، مضاجعة لوط لابنتيه بعد أن سقياه خمراً وإنجابه منهما[4].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٤٩٦، ورد في سفر التكوين خطاب الله لإبراهيم: وابن الجارية (هاجر) أيضاً سأجعله أمة نسلك، وقول الله لهاجر: قومي احملي الغلام وشدي يدك به لأني سأجعله أمة عظيمة... وسكن في برية فاران (مكة).

(*) علن أي ظهر، والإعلان: المجاهرة بالشيء.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩٨، ٤٩٩.

(٣) سفر التكوين: الإصحاح ١٣.

(٤) سفر التكوين إصحاح ١٩.

عشق داود لزوجة أحد قواده (أوريا) واتصاله بها في غيابه ثم تخلصه منه[1].

قدم القرآن صورة أخرى للأنبياء تجعلهم في المكانة التي تليق بهم، أوجب المتكلمون العصمة عن الكبائر(*). وأصبحت «عصمة الأنبياء» إحدى موضوعات علم الكلام، على أنه من الخطأ الظن أن بين الديانتين استقطاباً في الاعتقاد فلا يدين مسلم بشيء مما يدين به يهودي، إن اختلاط المسلمين باليهود في الحياة العادية قد لزم عنه تسرب معتقدات يهودية إلى بعض فرق المسلمين وهم لا يشعرون، وقد ساعد على ذلك ما في طبيعة اليهود ـ وهم شعب عاش آلاف السنين مشتتاً في الأرض مغلوباً على أمره ـ من التخفي والتستر والتظاهر بغير ما يبطنه.

الإسرائيليات في التفسير:

من مظاهر ما خلفه اليهود من أثر في فكر «بعض» المسلمين تلك «الإسرائيليات» في التفسير، إذ استند بعض المفسرين إلى أقوال بعض اليهود الذين أسلموا مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام، هذا وقد جاءت معظم الإسرائيليات في التفسير في قصص الأنبياء، ذلك أن هذه القصص قد وردت في التوراة وفيها كثير من التفصيلات والتزيدات ـ إن حقاً وإن باطلاً ـ، أما القرآن فلا يهدف منها السرد القصصي وإنما مجرد العظةوالاعتبار(**) فأراد القصاص أن يشبعوا فضول العامة من ميل إلى الأقاصيص، والتمسوا ذلك من أحبار اليهود، لقد وردت في القرآن على على سبيل المثال قصة آدم وأن الشيطان قد أغراه فزين له الأكل من الشجرة ثم خروج آدم من الجنة، أما التوراة فتعرض لمكان الجنة ـ شرقي عدن ـ والشيطان إذ

---

(1) سفر القضاه صمويل إصحاح ١١.

(*) جعلتها بعض الفرق كالشيعة والمعتزلة عن الكبائر والصغائر معاً كما امتدت هذه العصمة إلى ما قبل البعثة لدى الشيعة راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد وعصمة الأنبياء للرازي.

(**) ﴿ وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين ﴾ سورة هود آية: ١٢٠، ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى ﴾ يوسف آية: ١١١.

تقمص الحية التي زينت لحواء أولاً وهذه بدورها أغرت آدم حتى أكلا ونوع الشجرة ـ شجرة معرفة الخير والشر ـ وكيف دخل الشيطان الجنة من الشجرة، وإن الله انتقم من الحية بأن جعلها تسعى على بطنها ويسحق ابن آدم رأسها أو تقضي عليه، وعاقب حواء بما تجده من تعب هي ونسلها في حبلها ثم حكم على آدم بأن: ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، تزيدات تذهب بالمغزى فضلاً عن معارضة بعضها لمبدأ المسؤولية الفردية «ولا وازرة وزر أخرى» لم تخل من هذه الإسرائيليات بعض تفاسير القرآن أو قصص الأنبياء[1].

الإسرائيليات في الحديث والحشو في الاعتقاد:

كذلك تسللت هذه الإسرائيليات إلى بعض الأحاديث من بعض المحدثين ممن عرفوا باسم الحشوية، وإذا كانت الإسرائيليات في التفسير إرضاء لفضول العامة في السرد القصصي، فإن إسرائيليات الحديث إرضاء لفضولهم في المبالغة في إضفاء القداسة على أشخاص أو موضوعات تحظى بقداسة لدى جمهور المسلمين: لقيني ربي ـ في ليلة المعراج ـ فصافحني ووضع يده على كتفي حتى وجدت برد أنامله: للدلالة على القرب المكاني الحسّي بين النبي والله كأن ذلك في نظر الحشوية يرفع من قدر النبي، طافت سفينة نوح بالبيت الحرام سبعاً!!.

هكذا ظهرت فرق المجسمة والمشبهة والحشوية نتيجة تسرب الإسرائيليات.

تبرير التشبيه في الإسلام. قصور فكر العوام:

إنه لا يكفي تفسيراً لذلك القول بنفاق بعض المسلمين ممن كانوا يهوداً ليكيدوا للإسلام كيداً، ذلك أن دعاة بعض هذه الفرق كالكرامية من المشبهة والمقاتلية من الحشوية ممن لا مطعن في إسلامهم، ولكنه القصور الذهني الذي

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٠٨.

يحول دون تصور موجود إلا في صورة جسمية، إنهم كما وصفهم ابن الجوزي بحق في كتابه «دفع شبه التشبيه» نزلوا إلى مرتبة العوام إذ حملوا الصفات على مقتضى الحسّ، وقد دعم هذا التصور ما ران على فكر البشرية عشرات القرون من تصور حسّي للإله سواء في الوثنية حيث تعدد الآلهة أو في اليهودية حيث التوحيد، فما كان من اليسير أن تتجرد جميع فرق المسلمين من تصور حسّي لله بالرغم مما يطالبهم به الإسلام من تنزيه.

الاعتقاد بالرجعة:

من مظاهر الإسرائيليات كذلك ـ إلى جانب إسرائيليات التفسير والأحاديث الموضوعة في التشبيه ـ الاعتقاد بالرجعة ـ أي رجوع بعض الأفراد إلى الحياة بعد الممات، فقد أمات الله عزيرا مائة عام ثم بعثه، وأعتقد بعض اليهود برجعة هارون بعد أن نسبوا إلى موسى أنه قتله حسداً وقد كانوا إلى هارون أميل[1] وذهب بعض غلاة الشيعة إلى القول برجعة علي.

وتذهب الشيعة الإثني عشرية إلى أن الإمام الثاني عشر محمد ابن الحسن العسكري أو المهدي المنتظر قد غاب وسيرجع، اعتقد بعض المسلمين اعتقاد اليهود أن الياس النبي صعد إلى السماء وسيعود.

ويشير الشهرستاني إلى أن مشكلة القضاء والقدر قد وجدت لدى اليهود، وأنهم مختلفون في ذلك اختلاف المسلمين، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا يقولون بحرية الإرادة، والقراءون كالمجبرة، ولكن مشكلة الجبر والاختيار قد انبثقت عن ظروف في داخل البيئة الإسلامية فضلاً عن أنها مشكلة الإنسان في كل دين، فلا وجه لاختصاص الأثر اليهودي في ذلك.

وقد كان من نتائج الأثر الضخم لتسرب الإسرائيليات إلى فكر بعض فرق المسلمين أن أصبحت كل فرقة إسلامية تتهم الفرق التي تخاصمها بالتأثر باليهودية حتى أصاب هذا الاتهام فرقاً لا يشك في إخلاص مؤسسيها كالسلفية.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٩٥؟.

على أنه إذا كانت الإسرائيليات مما يضير المسلم ويضيق به صدره فإن علماء المسلمين لم يقفوا بإزاء ذلك مكتوفي الأيدي، وإنما رجعوا في التفسير إلى التحقيق والتمحيص كما تحروا في الحديث التدقيق والتعديل حتى نشأ في ذلك علم خاص هو علم مصطلح الحديث، ووقف المتكلمون وبخاصة المعتزلة يذودون عن الإسلام مؤكدين التنزيه وإمكان نسخ الشرائع وعصمة الأنبياء ومدللين على نبوة كل من المسيح والمصطفى عليهما السلام.

مراجع

من الواضح أن حديثنا عن اليهودية أو عن سائر الأديان إنما هو كما تصوره متكلمو الإسلام الأقدمون عن هذه الأديان، لأن حديثنا أساساً عن علم الكلام، ومن أراد التعرف على اليهودية من وجهة نظر المحدثين فعليه بكتاب عنها حديث أو إحدى دوائر المعارف وبخاصة دائرة معارف الدين والأخلاق تحت عنوان، judaism ومن أهم الكتب عن اليهودية:

Arthur Hertezlerg; Judaism
J. Hosmer; The Jews.
Charles Foster Kent; A history of the Hebrew people
Margolis and Marx; history of the Jewish people
Berry; Religions of the world.

وبالعربية:

- ول ديورانت. قصة الحضارة
- دكتور أحمد شلبي. مقارنة الأديان ١ - اليهودية وهو كتاب يعطي فكرة موضوعية عن اليهودية ومن أوائل الكتب العربية في علم الأديان المقارن.
- دكتور عبده الراجحي. الشخصية الإسرائيلية يصحح فيه المؤلف أفكاراً خاطئة عن اليهودية والصهيونية ويلقي الضوء على الفكر اليهودي المعاصر ومن أحسن ما كتب بالعربية عن هذا الموضوع بعد نكسة ١٩٦٧.
- دكتور محمد حسين الذهبي: الإسرائيليات في التفسير والحديث.

ثانياً: بين الإسلام والمسيحية:

التقى الإسلام بالنصرانية(*) في شبه الجزيرة العربية قبل أن يلتقي بها في البلدان المفتوحة كالشام ومصر. وقد اعتنقت بعض القبائل في الجاهلية الديانة المسيحية على أيدي بعض الرهبان الذين راعهم أن الدين الجديد يخالف معتقداتهم في أشياء ﴿ ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ﴾[1] لقد طالبهم الإسلام ألا يغلوا في دينهم بتأليه المسيح، فنشأ صراع بين الإسلام والنصرانية حول إنسانية المسيح أو ألوهيته. كذلك أعلن الإسلام إنكاره الصريح لعقيدة الصلب. ﴿ وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ﴾[2] ذلك أن الأمر لا يتعلق بتقرير حادثة تاريخية أو إنكار وقوعها، هل صلب المسيح أم لم يصلب؟ ولكن إقرار الصلب إنما يتصل بأصول العقيدة، فإذا كان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم وورث بنوه ميراث الخطيئة الأصلية، فإنه لا يخلص البشرية من الشر المتأصل فيهم إلا فداء عام، ولما كان الذي يفدي الإنسانية جمعاء لا يكون إنساناً ـ لأن الشر متأصل في الإنسان، وإنما الذي يفديها لا بدّ أن يكون خالصاً من الشر ومن ميراث خطيئة آدم، فالمسيح إله أو ابن إله، وقد تم خلاص البشرية من ميراث الخطيئة بصلب المسيح، فالخطيئة الأصلية وألوهية المسيح وصلبه أركان ثلاثة متلازمة في المسيحية، وحين ينكر الإسلام صلب المسيح فإنه يرتب على ذلك إنكاره ألوهيته وإنكاره كذلك لعقيدة الفداء العام، بل إنكار للمسؤولية الجماعية التي تجعل البشر مسؤولين عن خطيئة أبيهم على مدى السنين والقرون، إذ أن آدم قد تاب إلى ربه وأناب وقبلت توبته،

(*) المسيحية نسبة إلى المسيح عيسى بن مريم، ولفظ المسيح اسم مفعول من مسح بمعنى بارك ـ مسحه الرب أي باركه، وفي التعميد يتم المسح بالزيت لنوال البركة، وبذلك يصبح معنى المسيح: المبارك. والنصرانية لأن المسيح كان من بلدة الناصرة بفلسطين.

(١) المائدة آية: ٧٥.

(٢) النساء آية: ١٥٧.

﴿ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ﴾[1].

واجه الإسلام مسيحيي شبه الجزيرة العربية بأدلة بسيطة تدركها العقول بفطرتها دون تعقيد أو التواء: إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون[2]. وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام[3].

ولكن ما إن انتشر الإسلام في الشام ومصر حتى واجه دينا وإن افترق مذاهب فإنه قد تحصن بالفلسفة. يقول أو ليرى. في نهاية القرن الثاني لم تكن المسيحية قوية بعدد أتباعها بل كانت محصنة بنتاجها العقلي واستنادها إلى الفلسفة[4].

وقد وجد المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى بالإضافة إلى فرق أخرى صغيرة، وكانت الاختلافات بين الملكانية واليعاقبة والنساطرة[*] دقيقة شديدة التعقيد.

---

(١) البقرة: ٣٧ وكانت توبة آدم قبل هبوطه الأمر الذي لا يجعل بدء الإنسان على الأرض عقوبة على معصيته وإنما ليكون خليفة الله.

(٢) آل عمران: ٥٩ إجابة على اعتراض كيف يكون مولوداً بشراً من غير أب.

(٣) المائدة: ٥٧ تأكيداً لبشريتها وأول الآية: ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل.

(٤) أو ليرى وترجمة الدكتور تمام حسان: مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب س ٦٤ مكتبة الأنجلو.

(*) لم تكتمل أصول العقيدة المسيحية في حياة المسيح بخلاف الأمر في الإسلام: «اليوم أكملت لكم دينكم»، بل إن معظم أصول العقيدة المسيحية إن لم يكن كلها قد صيغت وتشكلت بعد وفاة المسيح:

المرحلة الأولى: مرحلة كتابة الأناجيل الأربعة المعروفة (متى ـ مرقس ـ لوقا ـ يوحنا) ولم تبدأ هذه إلا بعد عام ٦٣ (عاش المسيح حوالي ٣١ سنة) حقيقة كان بولس قد كتب رسائله منذ عام ٥٥ ولكن بولس لم يكن من حواريي المسيح ولم يلقه بل كان خصماً لدوداً للمسيح وحوارييه ولم يتحول إلى المسيحية إلا بعد وفاة المسيح وأعلن فكرة المسيح ابن الله. كانت هناك أناجيل أخرى لا تشير إلى ألوهية المسيح ومن ثم ظل الأمر مضطرباً إلى أن أصبحت المسيحية ديانة رسمية للدولة الرومانية في القرن الرابع الميلادي.

المرحلة التالية: مرحلة تقرير المجامع المسكونية لأصول العقيدة: =

= ١ ـ مجمع نيقيه وقد اجتمع بناءً على طلب الأمبراطور قسطنطين عام ٣٢٥ للرد على آراء أريوس في وحدانية الله وإنسانية المسيح، وقد حضره ٢٠٤٨ من الآباء الروحانيين في أنحاء العالم المسيحي وقد انحاز أغلبهم إلى أريوس فأصدر الأمبراطور أمره بفض الاجتماع ثم أعيد انعقاده بحضور ٣٧٩ وحضر الاجتماع الأمبراطور بنفسه واتخذت أخطر القرارات في تاريخ العقيدة المسيحية:

أ ـ القول بالتثليث وألوهية المسيح ونزوله ليصلب تكفيراً عن خطايا البشر.

ب ـ اختيار المجمع للكتب المقدسة التي لا تتعارض مع قرارات المجمع والقضاء على سائر الرسائل والأناجيل.

٢ ـ مجمع القسطنطينية الأول عام ٣٨١ للرد على مقدوينوس القسطنطيني وحضره ١٥٠ أسقفاً وفيه تقرر أن الروح القدس الأقنوم الثالث ـ إله.

٣ ـ مجمع أفسوس عام ٤٣١ رداً على نسطور بطريرك الكنيسة الشرقية الذي أعلن أن مريم إنسان ولا يلد الإنسان إلا إنساناً ومن ثم فإن مريم هي أم المسيح الإنسان، فقرر المجمع أن العذراء مريم هي أم الإلّه كما قرر وحدة الأقنوم في المسيح وأدينت النسطورية واتهمت بالهرطقة لقولها بالطبيعتين.

٤ ـ مجمع خلقدونية عام ٤٥١ حضره ٦٣٠ أسقفاً وفي هذا المجمع تقررت عقيدة المذهب الكاثوليكي أو الملكاني إذ كفر المجمع أوتيخس وأنصاره من القائلين بالطبيعة الواحدة المنوفيزست وبذلك انفصل المذهب الأرثوذكسي نهائياً عن الكاثوليكية، وقد رفض أقباط مصر قرارات هذا المجمع لقوله بالطبيعتين ـ اللاهوت والناسوت والمشيئتين الإلّهية والإنسانية للمسيح، وانفصلت بطريركية الاسكندرية نهائياً عن كل من روما والقسطنطينية.

٥ ـ مجمع القسطنطينية الثاني عام ٥٥٣ وقد أكد قرارات مجامع نيقيه والقسطنطينية الأول وخلقيدونية.

٦ ـ مجمع القسطنطينية الثالث عام ٦٨٠ وقد قرر المجمع أن للمسيح طبيعتين ومشيئتين رداً على المذهب الماروني الذي يقول بمشيئة واحدة للمسيح على أساس أن المشيئة الإنسانية قد فنيت في المشيئة الإلّهية.

وقد عقدت عدة مجامع في روما بعد ذلك شكلت نهائياً عقيدة المذهب الكاثوليكي ففي عام ١٢١٥ قرر المجمع أن الكنيسة البابوية تملك الغفران وتمنحه لمن تشاء وقرر المجمع المنعقد في عام ١٨٦٩ أن البابا معصوم بوصفه خليفة المسيح وأن حضور الأسقف في التعميد أو الزواج أو الوفاة هو حضور المسيح ذاته.

ومن الملاحظ أن الروح القدس (أو وحي السماء) لم ينقطع بوفاة المسيح ـ كما يعتقد المسلمون ذلك بالنسبة لوفاة النبي محمد ﷺ ـ ولكنه ظل متصلاً بالنسبة لكتاب الأناجيل، يقول لوقا في وصف اجتماع بطرس بالتلاميذ المائة والعشرين ليعلموا المسيحية: ولما حضر يوم الخميس كان الجميع معاً بنفس واحدة، وصار بغتة من السماء صوت كما من هبوب ريح عاصفة وملأ كل البيت حيث كانوا جالسين، وظهرت لهم ألسنة منقسمة كأنها من نار، واستقرت على كل واحد منهم، وامتلأ الجميع من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون بألسنة أخرى كما أعطاهم الروح أن =

كان على متكلمي الإسلام أن يتفهموا حقيقة الاختلافات بين المذاهب المسيحيةالتي واجهها الإسلام في الأقطار المفتوحة، وكان عليهم أن يعارضوا كل مذهب وفقاً لمعتقده، حقيقة لم يستحكم العداء بين المسلمين والنصارى استحكامه مع اليهود، بعد أن أعلن الإسلام ـ موافقاً المسيحية ـ ميلاد السيد المسيح على غير ناموس البشر، كما برأ أمه من افتراءات اليهود، وصدق بمعجزاته، فضلاً عن مدح القرآن لكثير من الرهبان: ﴿ ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون ﴾[1]، مع ذلك فقد اتخذ الإسلام موقفاً حاسماً تجاه الاعتقاد بألوهية المسيح وصلبه، وحتى حين وصف القرآن المسيح بأنه كلمة الله ـ ولم يوصف بذلك نبي آخر ـ فقد دلل المتكلمون ـ والمعتزلة منهم على الخصوص ـ على معنى مغاير تماماً لما يفهمه المسيحيون «من الكلمة»، فهي لا تنطوي بحال ما على الألوهية أو الأزلية ولا تتضمن وجوداً للمسيح سابقاً على مولده.

وترجع الاختلافات بين الفرق المسيحية الثلاثة ـ الملكانية (الكاثوليكية) واليعاقبة (الأرثوذكسية) والنساطرة التي واجهها المسلمون في الشام ومصر إلى أمرين.

أولاً: كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه وتجسد الكلمة.
ثانياً: كيفية صعوده وتوحد الكلمة[2].

وتفصيل هذا الخلاف أن الكنائس المسيحية تتفق على أن الله واحد

= ينطقوا» أعمال الرسل ٢: ١ ـ ٤ بل إن قرارات المجامع من الروح القدس أيضاً، ومن ثم لم تصبح قرارات آباء الكنيسة كما هو الحال بالنسبة لعلماء المسلمين في المسائل الفرعية أمراً اجتهادياً، وإنما هي من جهة قرارات تتعلق بجوهر الاعتقاد في المسيحية بمذاهبها ومن جهة أخرى فهي من الروح القدس المنبثق من الأب كما تؤمن الكنيسة القبطية أو من الأب والابن كما تؤمن الكنيسة الكاثوليكية.

(١) المائدة: ٨٢.

(٢) الشهرستاني وتحقيق فتح الله ابن بدران: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢٢.

بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، والأقانيم هي الصفات: الوجود والعلم والحياة، أو هي أشخاص: الأب(*) والابن وروح القدس، وأن الأقنوم الثاني الذي يشير إلى العلم قد تجسد في شخص المسيح، وقد واجهت المسيحية مشكلة التجسد ـ أي اتصال الألوهية بالإنسانية، إذ كيف تلد مريم العذراء وهي أنثى جزئية محدثة إلهاً والإله قديم، وإذا اتحد في المسيح اللاهوت والناسوت فعلى أي نحو يكون الاتحاد؟ اتحاد تام ومن ثم طبيعة واحدة أم امتزاج بين الجانبين اللاهوتي والناسوتي؟ أم أن حقيقة اللاهوت تباين حقيقة الناسوت ومن ثم تبقى الطبيعتان متمايزتين؟ ذلك هو حقيقة الخلاف بين اليعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة (الأرثوذكس) وبين الملكانية القائلين بطبيعتين ممتزجتين (الكاثوليكية) وبين النساطرة الذين قالوا بجوهرين متمايزين لا يتحدان ولا يمتزجان.

ومن ناحية أخرى إذا كان المسيح قد قتل وصلب، فهل وقع القتل على الجانب الناسوتي أم اللاهوتي والناسوتي معاً؟ فإن اتحد اللاهوت والناسوت ووقع القتل على الطبيعة الواحدة فكيف يجري على الألوهية ما يجري على البشرية من قتل وصلب وتحمل آلام؟ وإن كان على الناسوت دون اللاهوت كما يؤمن النساطرة فكيف تم الفداء العام؟ والاعتقاد أن من يخلص البشرية من ميراث الخطيئة لا يكون إنساناً خطاء وإنما لا بدّ أن يكون إلهاً معصوماً؟ تلك هي حقيقة المشكلة التي أثارت الخلاف بين الكنائس الثلاث.

أما الملكانية ـ نسبة إلى ملكا الذي ظهر بأرض الروم كما يروي الشهرستاني ومن ثم أصبحت الملكانية العقيدة الرسمية للدولة الرومانية ـ فقد اعتقدوا أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، وليس هذا الاتحاد تاماً إنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج اللبن الماء، وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم كما أن الموصوف غير الصفة وبذلك ميزوا بين الأب والابن وأثبتوا التثليث، والمسيح قديم أزلي، وقد ولدت مريم عليها

(*) لفظ الأب بمد الألف يعني في اللغة السوريانية الله.

السلام إلهاً أزلياً فهي «أم الإله»، وقد وقع القتل والصلب على الناسوت واللاهوت معاً، وأطلقوا لفظي الأبوة والبنوة على الله وعلى المسيح لما وجدوا في الإنجيل؛ إنك أنت الابن الوحيد، وحيث قال له شمعون الصفا: إنك ابن الله حقاً(1)، أما كيف تولد الابن من الأب فكما تولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضياء الشمس من الشمس(2).

أما النسطورية - نسبة إلى نسطور(*) بطريرك الكنيسة الشرقية فقد ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت في المسيح لا على سبيل الامتزاج وإنما كإشراق الشمس على بلور أو كظهور نقش الخاتم على الشمع. فالمسيح إنسان ولد من إنسان، ولكن النعمة الإلٓهية التي اتصلت بالرسل من قبله اتصالاً مؤقتاً اتصلت به هو اتصالاً دائماً مع بقاء الكلمة الإلٓهية مباينة للطبيعة البشرية أو الناسوتية، وكما أن إشراق الشمس على البلور لا يجعل البلور شمساً كما أن النقش على الشمع لا يجعل من الشمع خاتماً وإنما صورة الخاتم، كذلك الاتصال الإلهي، فالمسيح بعد أن اتصلت الكلمة به لا يصبح إلهاً إذ لا يبطل الاتصال قدم القديم (اللاهوت) ولا حدوث المحدث (الناسوت) ولقد وقع القتل على الناسوت دون اللاهوت الذي لا تحل به الآلام، ومريم هي أم المسيح الإنسان، وقد سمي ابن الله على سبيل التبني أو بالأحرى على سبيل النعمة لا الولادة أو الاتحاد، لقد أدت هذه النزعة إلى طرده من منصبه ونفيه، ولكن أفكاره انتشرت بين السوريين - ربما مظهر من مظاهر الثورة على الدولة الرومانية ومذهبها - وقد اتجه النساطرة شرقاً بعد اضطهاد الدولة لهم

---

(1) المرجع السابق ص ٥٣٠.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أجراب التوحيد والعدل جـ ٥ ص ١٠٢.

(*) ولد في تركيا ودرس في أنطاكية والتحق بأحد الأديرة ولم يلبث أن اشتهر واعظه فاختاره الأمبراطور أسقفا على القسطنطينية ٤٢٨، أعلن تعاليمه أن مريم ليست أم الإله وأن للمسيح طبيعتين متمايزتين فطلب القديس كيرلس عقد مجمع أفسوس الثالث عام ٤٣١ الذي كفر نسطور وعزل من منصبه ومنع من نشر آرائه ونفي إلى صحراء مصر حيث مات عام ٤٥١ بأخيم، فلسفة الفكر الديني جـ ٢ ص ٣٠٠ - ٣٠٦.

واحتضنتهم دولة الفرس لأسباب سياسية.

أما اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البرادعي ومن أهم رعاتها أوتيخيس(*) وديوسكوروس فقد تطرفوا في العداء لنسطور تطرفاً أدى بهم إلى القول بالطبيعة الواحدة ونفي بشرية ابن الله المتجسد، ولذا يسمون بأصحاب الطبيعة الواحدة Monophysites فالاتحاد تام بين اللاهوت والناسوت بحيث أصبحا جوهراً واحداً إليها، فالمسيح في رأيهم إله حق من إله حق أي من جوهر أبيه، وناسوت المسيح مظهر للجوهر الإلهي إذ صار هو هو، لقد أصبح الإنسان إلهاً كما تصبح الفحمة المتقدة ناراً، وقد وقع القتل على الطبيعة الواحدة التي اتحد فيها الناسوت باللاهوت.

هذه هي مذاهب المسيحية كما صادفها الإسلام، وقد يسر الخلاف الشديد فيما بينها على المسلمين الفتح نظراً لما كان يلقاه كل من النساطرة واليعاقبة من اضطهاد من الدولة الرومانية، أما من الناحية الكلامية فقد كان على المتكلمين أن يتسلحوا بحجج لمواجهة كل مذهب وفقاً لعقيدته:

وقد نشأت عدة موضوعات كلامية نتيجة خلاف الإسلام مع المسيحية، بل إن أهم مشكلة في علم الكلام قد انبثقت عن هذا الخلاف، وأعني بها مشكلة «كلام الله» - أو خلق القرآن، لقد أجمع المسيحيون على أن كلمة الله - في دلالتها على السيد المسيح قديمة، وهذا يعني أنها تشارك الله في الألوهية، أما المسلمون فلتأكيد إنسانية المسيح - قد أنكروا قدم «كلمة الله» في دلالتها

(*) أوتيخيس ولد عام ٣٧٨ وعين عام ٤٠٨ رئيس دير فيه ٣٠٠ راهب في القسطنطينية كان خصماً لدوداً للنساطرة واستطاع أن يؤلب بلاط بيزنطة ضد النساطرة، وأدى تطرفه إلى النقيض من آرائهم الأمر الذي عرضه إلى محكمة دينية حكم فيها بخلعه ولكن دبوسكوروس بطريرك الإسكندرية -الذي خلف القديس كيرلس- دافع عنه وطالب بعقد مجمع، وقد أدى انعقاد هذا المجمع في خلقدونية إلى انشقاق كنيسة الاسكندرية وظهور المذهب الأرثوذكسي مخالفاً للكاثوليكية.

على المسيح، ثم انتقل البحث إلى كلام الله بوجه عام، هل كلام الله حديث؟ كيف ذلك والكلام يدل على العلم بل هو مظهر له؟ وإذا كان القرآن كلام الله فهل هو مخلوق حديث أم غير مخلوق فهو قديم؟ في مواجهة المسيحية تبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وحدوثه واستعدوا الدولة في عهد المأمون على مخالفيهم، وأنكر الحنابلة وصف القرآن بأنه مخلوق، وكانت فتنة بين المسلمين ومحنة للحنابلة.

وإذا كان القول بالجوهرية والأقنومية يشكل أهم أصول العقيدة المسيحية فقد لزم عن ذلك بحث في ذات الله وصفاته، هل صفات الله عين ذاته حتى لا تستقل صفة عن الذات وتتجسد في موجود مغاير لله؟ أم هي غير ذاته كما يرى المسيحيون؟ هكذا أصبحت مشكلة الذات والصفات تشكل مبحثاً من أهم موضوعات علم الكلام.

وإذا استخدم المسيحيون مصطلحات فلسفية كالجوهر والعرض فقد اقتضى ذلك أن يطلع المتكلمون على الفلسفة اليونانية لفهم هذه المصطلحات وليصبح الله موجوداً يعلو على الجوهر ولا يقوم بعرض، ثم أكد المسلمون المسؤولية الفردية وأنكروا تحمل الإنسانية على مدى آلاف السنين مسؤولية فرد واحد أخطأ فضلاً عن قبول الله توبة آدم، فليست للخطيئة تلك الأهمية البالغة التي تضفيها المسيحية عليها، ومن ثم تفقد فكرة الخلاص أو الفداء مبررها بل وجودها، طالما أنها وجدت لتلغي أثر الشر اللازم عن الخطيئة الأصلية.

ومن ناحية أخرى لم يبلغ تسرب النصرانيات إلى فكر المسلمين ما بلغه تسرب الإسرائيليات، ربما لأنه لم يكن بين المسيحيين من لعب في الإسلام دور وهب بن منبه أو كعب الأحبار أو عبد الله بن سلام، وربما لأن موقف المسلمين من الإنجيل من حيث عدم الاعتراف بصحة نصوصه كان أبعد من موقفهم من التوراة ومن ثم كانوا منه أكثر تحرزاً، ومع ذلك فقد شاع بين بعض المسلمين لا سيما عامتهم أن عيسى قد رفع إلى السماء بجسمه وروحه

وأنه لم يمت وأنه سيعود في آخر الزمان(*).

ونسب جولد تسيهر بعض الأحاديث إلى أثر مسيحي، يقول الرسول: إنكم سترون بعدي أثره وأموراً تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم، وإن ذلك مماثل لقول المسيح كما ورد في إنجيل متى: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، كذلك أحاديث تفضيل الفقراء على الأغنياء: رب أحيني مسكيناً وأمتنى مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين، وأن ذلك مشابه لما ورد في الإنجيل من أن مرور الجمل من سم الخياط لأيسر من دخول غني في ملكوت الله. على إن هذه المشابهة لا تفيد التأثير المسيحي لأنه لا بدّ أن تتشابه أقوال الرسل وأن تتفق الأديان في بعض الأفكار خصوصاً ما يتصل بالأخلاق.

ولقد أسرف كتاب الفرق الإسلامية في نسبة بعض أفكار خصومهم إلى المسيحية، كقول العلاف بفناء أهل الخلدين يرد إلى أباء الكنيسة اليونانية[1] وأحوال أبي هاشم الجبائي ترد إلى أقانيم النصارى، وأصل الوعد والوعيد لدى المعتزلة يرد إلى قول مار إسحاق، وإثبات القول بالقدر مردود إلى النساطرة[2]، وكل هذه أقوال فيها من الضعف بقدر ما تخلو من الموضوعية.

وربما كان أثر المسيحية في التصوف أظهر منه في علم الكلام، فقد كانت سياحة المسيح وزهده إلهاماً لبعض الصوفية فأنطقوه بعبارات في الزهد والتوكل والمحبة الإلّهية حتى أصبح عندهم في مقام لا يعلوه إلا مقام محمد الحبيب وإبراهيم الخليل.

ويذهب ابن تيمية إلى أن اتخاذ المساجد قبوراً والأولياء شفعاء أو وسطاء بين الخلق والحق إنما هو كذلك من آثار المسيحية[3].

(*) جولد تسيهر وترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرين: العقيدة والشريعة في الإسلام.

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ٨٣.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ـ ص ٣٥٨ ـ ٥٤٠.

(٣) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص ١٦٠.

ومن ناحية أخرى فإن اتجاهات بعض المذاهب المسيحية إلى تحريم الأيقونات والصور في الكنائس وتحديد سلطات رجال الكنيسة وإنكار سكوك الغفران وإلغاء الاعتراف أمام القساوسة فذلك لا يعدو أن يكون بدوره أثراً إسلامياً في بعض المذاهب المسيحية.

مراجع عن المسيحية:

أولاً: تصور المسلمين قديماً للمسيحية.

١ ـ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل.

٢ ـ الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة.

٣ ـ الشهرستاني: الملل والنحل.

٤ ـ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل.

ثانياً: مراجع حديثة:

١ ـ د. أحمد شلبي: مقارنة الأديان ٢ ـ المسيحية عرض موضوعي لمعظم الأديان ولكن المؤلف تحامل إلى حد ما في عرضه للمسيحية وربما يرجع ذلك إلى احتكاكه بالمبشرين في أندونيسيا.

٢ ـ د. توفيق الطويل. الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام.

٣ ـ رشيد رضا. شبهات النصارى وحجج المسلمين.

٤ ـ زكي شنوده. تاريخ الأقباط.

٥ ـ محمد أبو زهره. محاضرات في النصزانية.

٦ ـ محمد عبده. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.

٧ ـ وليم باتون وترجمة حبيب سعيد. أديان العالم الكبرى.

٨ ـ لويس جارديه وجورج قنواتي وترجمة الشيخ الدكتور صبحي صالح والأب الدكتور فريد جبر. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية وقد ترجم الشيخ الجزء الخاص بالمسيحية كما ترجم الأب الجزء الخاص بالإسلام هادفين بذلك إلى لقاء فكري بين الدينين الكبيرين. الناشر دار العلم للملايين ببيروت.

بين الإسلام وديانات الفرس:

أ ـ الزردشتية:

كانت المشكلة الكلامية بين المسلمين وأهل الكتاب ـ يهود أو نصارى ـ تتصل في الأغلب بالذات الإلهية، فهو اختلاف عقائدي حول تصور الألوهية، أما بين الإسلام وديانات الفرس فإن كان في مظهره اختلافاً عقائدياً حول الألوهية بين التوحيد والتثنية إلا أنه في منشئه خلاف يتصل بالجانب الأخلاقي، والواقع أن مشكلة الشر ـ أصله ونشأته ـ إنما هي مشكلة واجهتها الأديان جميعاً: ما تفسير وجود الشر في العالم؟ هل يمكن نسبته إلى الإله الواحد مع عدله أم إلى موجود آخر؟ ولكن هذه المشكلة تحتل مكاناً بارزاً في ديانات الفرس ـ زردشتية ومانوية ومزدكية، يقول القاضي عبد الجبار: إنهم يعتمدون في أصل المقالة على وجدانهم في العالم خيراً وشراً ونفعاً وضراً ولذة وألماً، وإنه لا بدّ من إثبات فاعل لها ولا يصح كون فاعلها واحداً لتضادهما[1]، فالتثنية إذن قد نشأت من فكرة أخلاقية بحتة هي محاولة تفسير وجود الشر في العالم، إذ لم يستطع حكماء العجم فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجدهما معاً فالجانب الأخلاقي لا الاعتقادي هو الأصل في ديانة زردشت، وقد سميت الزردشتية بعدة أسماء فسميت الثنوية لقولهم بأصلين اثنين ـ الخير والشر أو النور والظلمة ـ وسميت المجوسية لأن الدين أول ما انتشر كان بين قبيلة المجوس، وسميت عبادة النار نسبة إلى أن مظهر العبادة يتم في بيوت النار، ثم هي الزردشتية نسبة إلى زردشت المبشر بهذا الدين، وقد عاش في النصف الأخير من القرن السادس قبل الميلاد في أذربيجان. ويعد الشهرستاني الزردشتية ممن لهم شبهة كتاب، والواقع أن المسلمين قد عاملوا المجوس معاملة أهل الكتاب، فمع أن القرآن لم يذكر شيئاً عن زردشت كما لم يشر إلى كتابه المقدس (أوستا) من بين الكتب المنزلة، فإنه يبدو أن كبار الصحابة قد اعتبروا زردشت من أولئك الرسل الذين تشير إليهم الآية: ﴿ورسلا لم

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ١١٤ المطبعة الأدبية بمصر.

نقصصهم عليك﴾ (النساء: ١٦٤)، يقول ابن حزم: وممن قال أن المجوس أهل كتاب علي بن أبي طالب وحذيفة رضي الله عنهما وسعيد بن المسيب وقتادة وجمهور أهل الظاهر، وقد بيّنا البراهين الموجبة لصحة هذا القول في كتابنا المسمى: الإيصال في كتاب الاجتهاد.. ويكفي من ذلك صحة أخذ رسول الله ﷺ الجزية منهم، وقد حرم الله عزّ وجلّ في نص القرآن في آخر سورة نزلت منه وهي براءة أن تؤخذ الجزية من غير كتابي.

الصورة التي انطبعت في أذهان المسلمين الأوائل إذاً عن الزردشيتة مخالفة لفكرتهم عن سائر ديانات الفرس كالمانوية والمزدكية، إنها ـ أي الزردشتية ـ من ديانات التوحيد، ذلك أن الزردشتية قد ذهبت إلى أن ـ أهورمزرا ـ إله واحد قديم، فهو الأزلي المنفرد بالأحداث، يقول الشهرستاني: إن الله واسمه عندهم أهور مزدا واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند[٢].

والمشكلة التي واجهتها ديانات الفرس والتي ترتب عليها انشقاق كل من المانوية والمزدكية عن الزردشتية تتصل بنشأة الشر ثم كيفية الخلاص منه؟ هل الشر قديم قدم الخير فهما متساوقان؟ إذن كيف يمكن الأمل في الخلاص يوماً ما من الشر وهو يطاول الخير؟ وإذا كان الشر حديثاً والخير قديماً فكيف نشأ الشر من الخير، وكيف رضي الأخير بذلك؟ وهل كان ذلك منه عن قصد؟ وكيف يقصد الخير شراً؟ أم كان اتفاقاً ومصادفة، وكيف يوجد الشر كذلك؟ يقول الشهرستاني: ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين اثنتين: إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً.

ذهبت الزردشيتة إلى أن الإله الواحد هو الخالق، هو النور والظلمة:

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٨٩.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٦٧.

يزدان وأهرمـن ومبدعهما، ولا يجوز أن ينسب إليه الشر، ولكن كيف حدث الشر؟ حدث من امتزاج النور والظلمة ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، وإذا كان الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث قد حصلوا من امتزاج النور والظلمة فإنهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة، والخير الشر، ثم يخلص الخير إلى عالمه، وينحط الشر إلى عالمه وذلك هو سبب الخلاص، والباري تعالى هو الذي مزجهما وخلطهما لحكمة رآها في التراكيب، وربما جعل وجود النور حقيقياً، أما الظلمة فتتبعه، كالظل بالنسبة للشخص يبدو موجوداً وليس له في الحقيقة وجود، فالإله أبدع النور وحصل الظلام تبعاً عـلى أن ضرورة الوجود التضاد.

وقد خلق أهورمزدا ـ أو أورمزد ـ جميع العالم من نفسه، أما أنفس الأبرار فمن شعر رأسه، وأما السماء فمن أم رأسه، والشمس من عينه والقمر من أنفه والكواكب من لسانه وسائر الملائكة من أذنه والأرض من عصب رجله وأول الملائكة بهمن وعلم الـدين لكيومـرث ـ آدم ـ الذي أبتعثـه الله إلى الأرض، لأن فناء الشر لا يمكن إلا بخلق العالم.

ولما أن جاء وقت تحريك إبليس في ظلمته، ارتفع ورأى النور فطمع في الاستيلاء على أسنى أورمزد وتصييره مظلماً؛ فدخل للسماء يكيد لكيومرث، فأمر أورمزد بعد الثقوب التي منها صعد إبليس، فبقي داخل السماء متقطعاً عن أصله وقوته وانتصب لمنابذة أورمزد، ورام الصعود إلى الجنان، فأعلمه أنه يسعى في الباطل والخسار، ويروم ما لا يقدر عليه، واتفق الأمر بينهما على أن يبقى إبليس وجنوده في قرار الضوء تسعة آلاف سنة ـ ويروى سبعة آلاف سنة ـ ثم يبطل ويحتمل خلقه الأذى في هذه السنين، ويصبرون عليه وعلى ما ينالهم من الفقر والبلاء والموت وسائر الآفات ليعوضهم عنها الحيـاة الدائمـة في الجنات، واشترط إبليس لنفسه وشياطينه ثمانيه عشر شرطاً:

الأول منها : أن تصير معيشة خلقه من خلق الله.

والثاني (*) : أن يميز خلقه على خلق الله.

والثالث : أن يسلط خلقه على خلق الله.

والرابع : أن يخلط جوهر خلقه بجوهر خلق الله.

والخامس : أن يصير له السبيل إلى أن يأخذ الطين الذي في خلق الله.

والسادس : أن يصير له من النور الذي في خلق الله ما يريد(**).

والسابع : أن يصير له من الرياح التي في خلق الله حاجته.

والثامن : أن يصير له من الرطوبة التي خلق الله.

والتاسع : أن يصير له من النار التي في خلق الله.

والعاشر : أن يصير له من المودة والمصاهرة التي في خلق الله ليخلط الأشرار بالأخيار.

والحادي عشر : أن يصير له من العقل والبصر الذي في خلق الله ليعرف خلقه مسالك المنافع والمضار.

والثاني عشر : أن يصير له من العدل الذي في خلق الله ليجعل للأشرار نصيباً فيه.

والثالث عشر : أن تخفى على الناس معرفة عمل الصالحين والأشرار إلى يوم القيامة والحساب.

والرابع عشر : أن يصير له السبيل إلى أن يبلغ بيت الشر والخبث غاية الغنى والدرجات ويصيرهم عند الناس صالحين.

والخامس عشر : أن يصير له السبيل إلى أن يجعل كذب الأشرار مقبولاً عند الأخيار.

والسادس عشر : أن يصير له السبيل إلى أن يعمر من أهل الدنيا من أراد

(*) أي أن يكون الأشرار متميزين مسلطين على الأخيار.

(**) ٤، ٦: أي أن يخلط الشر بالخير حتى يختلط على الناس أمرهما ويخدعون بالأشرار من المنافقين ظاهرهم خير وباطنهم شر.

من خلقه، ويصيرهم أغنياء أقوياء قادرين على ما يريدون، وأن يلهم الناس حتى يكونوا بإعطاء الأشرار أسخى منهم بإعطاء الأخيار وأطيب نفساً.

والسابع عشر : أن يصير له السبيل إلى إفناء بيت الصالحين.

والثامن عشر : أن يملك أمر من يحيي الأشرار ويبقي الأخيار وينفي الأشرار إلى يوم القيامة.

فتمت البيعة. وأمر الله تعالى الشمس والقمر والكواكب أن تجري لمعرفة الأيام والشهور والأعوام التي جعلها عدة الانتظار والإمهال[١].

هكذا نجد أصل الوجود وما يتصل بالعقيدة متقين من تصورات ذات طابع أخلاقي فضلاً من أنها تلقي الضوء على موقف المسلمين من الزردشتية: أنهم ممن لهم شبهة كتاب، والزردشتية ليست فقط قريبة من الأديان السماوية بصدد فكرة خلق العالم ووجود الإنسان على الأرض وإنما كذلك في الحياة العملية، فليس بكامل الإيمان من يعمل الخير ويجنب الشر، وإنما المؤمن من يعمل الخير ويقاوم الشر، لأن الصراع بين الخير والشر يقتضي الوقوف إلى جانب الخير والعمل على قهر الشر، فالتدين في الزردشتية اعتقاد وقول وعمل أو بالأحرى الفكر الطيب والقول الطيب والعمل الطيب وبالثلاثة يتم التكليف، فإذا قصر الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة[٢](*).

---

(١) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران (الملل والنحل) مقالة زردشت في المبادىء ص ٦٠١ - ٦١٦.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٨٨.

(*) مع أن ديانة زردشت تبدو متأثرة بصدد أصل الخلق وإغواء إبليس لآدم وبنيه بالأديان السماوية إلا أنها امتداد لأديان فارسية سابقة اختلط فيها الدين بالأسطورة، حقيقة يقال أن زردشت قد اتصل ببعض أنبياء بني إسرائيل ولكنه كذلك متأثر بعقائد فارسية الأصل أهمها الكيومرثية والزروانية، فالكيومرثية تثبت أصلين: يزدان وأهرمن أما الأول فأزلي قديم وأما الثاني فمخلوق محدث، وقد وجد الشر حين فكر يزدان إله الخير: ماذا يحدث لو كان له نظير؟ وكانت هذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور؟ فحدث =

هذا مجمل عقائد أهم دين واجهه المسلمون في بلاد الفرس، فكان على المتكلمين أن يجدوا حلاً إسلامياً لتفسير الشر، هل ينسب إلى الله أم إلى إبليس، وكيف رضي الله ببقاء إبليس ليضل الناس ويغريهم؟ وتظهر فرقة المعتزلة لتضع أصل العدل وتجعله أصلهم الثاني بعد التوحيد، وفيه نظرياتهم في اللطف الإلهي والصلاح والأصلح يردون على ما يخالف الإسلام في عقائد الزردشتيه ويقدمون بذلك حلاً إسلامياً لمشكلة نشأة الشر ومصيره.

ب ـ المانوية(*):

يظهر التباين بين الخير والشر أو بين النور والظلمة على نحو أشد في المانوية منها في الزردشتيه، فالنور والظلمة قديمان إذ يستحيل حدوث شيء من الصفة والتركيب أو بتعبير أوضح: أن ينبثق شر محدث من خير قديم إذ الطبيعتان متباينتان.

جوهر النور حسن فاضل كريم صافٍ نقي طيب الريح حسن المنظر،

= الظلام ويسمى أهرمن، وكان مطبوعاً على الشر والفتنة والفساد والفسق والضرر والأضرار، فخرج على النور وخالقه طبيعة وفعلاً: وحدث صراع توسطت الملائكة فيه واتفق على أن يكون العالم السفلي لأهرمن سبعة آلاف سنة ثم يخلي العالم ويسلمه إلى النور، وأن يهلك من كان في الدنيا، و (ميشة) و (ميثانة) هما أبو البشر، ونبت من مسقط النور الأنعام وسائر الحيوانات، وقد خير النور الناس ـ وهم أرواح بلا أجساد ـ بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن، فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن، على أن يكون النصر للنور وعندئذٍ تكون القيامة أما الزروانية فذهب إلى أن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية ربانية، وحدث الشر من شك شكها الشخص الأعظم من النور (زروان)، فحدث أهرمن من الشك، وكان العالم سليماً من الشرور والآفات والفتن إلى أن حدث أهرمن، وكان بمعزل عن السماء، فاحتال حتى خرقها وصعد، وتوسط الملائكة على أن يكون للشيطان قرار الأرض تسعة آلاف سنة يحتمل الناس فيها البلايا والفتن والرزايا والمحن ثم يعودون إلى النعيم، وقد اشترط إبليس لنفسه شروطاً ليتمكن من أفعال رديئة يباشرها (الملل والنحل ص ٥٧٢ ـ ٥٨٠).

(*) نسبة إلى ماني بن فاتك ظهر بأذربيجان في القرن الثالث الميلادي في زمان سابور ابن أردشير، وانتقل إلى بابل، درس زردشت وقرأ العهد القديم والأناجيل الأربعة فجاءت ديانته أمشاجاً من المزردشتيه والمسيحية، وقد قتله بهرام عام ٦٧٢ م.

أما جوهر الظلمة فقبيح ناقص لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر، ونفس النور خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة، بينما نفس الظلمة شريرة لئيمة ضارة جاهلة، ولا يفعل النور إلا الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتفاق، بينما لا تفعل الظلمة إلا الشر والفساد والضر والغم والتشويش والفوضى والاختلاف، وحيز النور فوق بينما حيز الظلمة تحت، وأجناس النور خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحها، أما الأبدان فهي النار والنور والريح والماء وروحها النسيم الذي يتحرك في هذه الأبدان، وأجناس الظلمة خمسة: أربعة منها أبدان والخامس روحها، فالأبدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان الذي يتحرك في هذه الأبدان، ويلد النور ملائكة وأولياء لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، النطق الطيب من الناطق، وتلد الظلمة شياطين وعفاريت لا على سبيل المناكحة بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة.

ولكن كيف حدث الامتزاج أو الاتصال بين النور والظلمة؟ لم يزل النور والظلمة متباينين، عالمايهما غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما، كتلاقي الشخص وظله، وقد حدث الامتزاج ضبطاً واتفاقاً لا قصداً واختياراً وذلك حين ظلت الهمامة روح الظلمة تهيم في عالمها حتى وقعت على عالم النور، وذهب أكثر المانوية أن روح الظلمة رأت النور فبعثت الأبدان لممازجته فأجابتها، فلما رأى ذلك إلّه النور وجه إليها ملكاً من ملائكته في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة النورانية بالخمسة الظلمانية: خالط الحريق النار، والظلمة النور، والسموم الريح، والضباب الماء، فما في العالم من منفعة وخير وبركة فمن أجناس النور، ومافيه من مضرة وشر وفساد فمن أجنابس الظلمة، فلما رأى إلّه النور هذا الامتزاج أمر ملكاً من ملائكته فخلق في هذا العالم على هذه الهيئة لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة، وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذي امتزج بشياطين البرد ولا يزال النسيم يرتفع طالباً

لعالمه، وكذلك جميع أجزاء النور، ولا تزال الظلمة وأجزاؤها في النـزول والتسفل طلباً لعالمها حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج وينحل التراكيب، ويصل كل إلى عالمه، فتكون القيامة والمعاد، ويعين على الخلاص التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر، وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها والصلوات الأربـع في اليوم والليلة، والدعاء إلى الحق وترك الكذب والقتل والبخل والزنا والسرقة والسحر وعبادة الأوثان[١].

وأول ما بعث الله بالعلم آدم ثم شيثاً ثم نوحاً، وبعث زردشت إلى أرض فارس، وبالبددة (بوذا) إلى أرض الهند، وعيسى المسيح إلى بـلاد المغرب (أي غرب فارس) ثم ماني خاتم النبيين الذي بشر به المسيح[٢].

ولا تذكر المانوية موسى في سلسلة الأنبياء، وينتقد ماني العهد القديم الذي تناولته يد التحريف في رأيه، كما أنه يرفض الأناجيل الأربعة، ويعلن أن المسيح لم يصلب، وإنما الذي صلب شيطان تمثل صورته.

هذه هي المانوية كما تصورها متكلمو الإسلام الذين كـانت حملتهم عليها أشد من حملتهم على الزردشية، وإن كان بعض ما جاءت به المانوية يقرره الإسلام، إلا أن قولهم بالأثنينية الصارخة وأزلية الشر يتعارض تماماً مع التوحيد صلب العقيدة الإسلامية.

جـ ـ المزدكية:

نشأت المزدكية(*) كثورة اجتماعية على الزردشتية، ذلك أن الأخيرة كانت تدعم النظام الطبقي وتؤازره، حيث يمثل الملك ورجال الدين أعلى

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٦١٩ ـ ٦٣٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: الملل والنحل جـ ١ ص ٦١٩ ـ ٦٣٠.

(*) نسبة إلى مزدك، ظهر أيام «قباز» وقتل في عهد ابنه كسرى أنوشروان أي في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس.

الطبقات، يليهم رجال الحرب وأخيراً طبقة الحراثين الذين مهما بلغوا من الكد والسعي والثراء فإن ذلك لا يتيح لهم الارتقاء إلى طبقة أعلى، وقد حرص زردشت أن ينسب نفسه إلى أقدم ملوك الفرس، نشأت حركة مزدك ثورة على هذا النظام الطبقي المغلق وتمرداً عليه، ولذا فقد حرص اتباعه ـ ومعظمهم بطبيعة الحال من طبقة الحراثين أدنى الطبقات ـ حرصوا على حرق الوثائق التي سطرت فيها الأنساب، ونادى مزدك بشيوعيه المال، ونهى عن الحرب والقتال، ولما كان ذلك يقع بسبب النساء أو المال فقد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما[1].

ولقد وجد الإسلام في المزدكية خطراً على نظام الأسرة، لذا حاربها المتكلمون حرباً عنيفاً، ولم يعامل المزدكيون معاملة الزردشتين، فلم تقبل منهم الجزية، ولم تؤكل ذبائحهم لأنهم استباحوا الحرمات حين نادوا بشيوعية النساء، فقد وجد المسلمون هذا الدين خطراً بالغاً على النظام الاجتماعي أشد من خطره العقائدي.

لا يختلف الجانب العقائدي عن المانوية في كثير، وإن كان لدى المزدكية يفعل بالقصد والاختيار بينما تفعل الظلمة بالضبط والاتفاق، وخلاص النور من الظلمة يتم كما تم المزاج ضبطاً واتفاقاً، والأجناس عنده ثلاثة: الماء والأرض والنار، إن اختلفت في صفاء كان الخير وإن كان الاختلاط في كدر فهو الشر.

ومع أن ثورة مزدك الاجتماعية قد فشلت إلا أنه استطاع أن ينال من النظام الطبقي، كما أمكن أن يظل له أتباع حتى قيام الإسلام، وقد عد الزردشتيون أصحاب ماني ومزدك زنادقة وعدهم المسلمون كذلك.

أكتسح الإسلام مناطق كانت تدين بالنصرانية كالشام ومصر، ومع ذلك ظلت بعيدة عن متناوله دول بأكملها تدين بالمسيحية وتتمثل في الكنيسة

---

(١) الأسفريني: التبصير في الدين ص ١٩٢.

الغربية، أما الأمر بالنسبة لديانات الفرس فمختلف، فدخول الإسلام فارس وانهيار دولة الساسانيين إنما يعني أنه لم يصبح للزردشتية أو لغيرها من ديانات الفرس دولة تساندها وتبسط عليها حمايتها، ومن الخطأ الظن أن نهاية الدول تعني نهاية العقائد أو المبادىء أو الأديان، ليس فحسب لأن هناك قلة من الفرس تدعى البارسيين لا زالت تدين بالمجوسية، بل لأن ديناً عتيداً كدين زردشت ظل سائداً أكثر من ألف سنة، وكان من أهم مقومات الحضارة الفارسية قبل الإسلام وارتبط نفوذه على الفرس بمجد دولتهم، لم يكن استئصاله تماماً وإزالته من الوجود أمراً ميسوراً.

إن الأديان المغلوبة على أمرها لا تزول ولكنها تتشكل متخذة صوراً جديدة، اتخذ هذا التشكل اسم الغنوصية(*)، فتسلك إلى المسيحية بعد انتصارها باسم تأويل نصوصها إلى معان أعمق مستعينة بالفلسفة اليونانية حتى أصبحت الغنوصية المسيحية إنما تعني تهلين المسيحية Helenising of christianity.

ولما كانت الغنوصية تولي تفسير الشر أهمية كبرى، فإن هذا العامل - إلى جانب ردود أفعال ديانات مغلوبة على أمرها - أصبح تياراً باطنياً عنيفاً ضد الإسلام، بحيث يمكن القول أن معظم صور الغلو في التشيع والتصوف إنما يرتد في أحد مقوماته الأساسية إلى ديانات الفرس القديمة، يقول الأسفراييني: وذكر أهل النوازع أن الذين وضعوا دين الباطنية كانوا أولاد المجوس، وكان ميلهم إلى دين أسلافهم، ولقد أمل بعض الفرس بقيام الدولة العباسية إعادة مجد الأكاسرة وعقيدة المجوس، فلما خيبت الدولة ظنونهم توالت ردود الأفعال السياسية والعقائدية معاً: حركة الأبي مسلمية نسبة إلى أبي مسلم الخراساني قائد جيش العباسيين، حركة المقنع الخراساني المتأثرة بالمزدكية، ثم حركة القرامطة التي تحمل بدورها طابع المزدكية الاجتماعي، ثم حركة الخرمية. أصحاب بابك الخرمي في عهد المعتصم،

(*) الغنوصية Gnosticism المعنى الحرفي للفظ يعني (معرفة) ويقصد بها المعرفة الباطنية.

كلها حركات أشاعت الفتن الدينية والشك العقائدي والاضطرابات السياسية، يقول المسعودي: أنه (أي الخليفة المهدي) أمعن في قتل الملحدين والمنحرفين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم اعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وديصان ومرقيون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره.. فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس[1].

ولم تتمثل ديانات الفرس القديمة في تيارات غنوصية أو حركات باطنية سرية فحسب، وإنما تركت آثارها الواضحة في الحياة الثقافية في العصر العباسي، إذ ضمت الزندقة عدداً من أسماء الأدباء والشعراء المشهورين في ذلك العصر: بشار بن برد - أبو نواس - حماد عجرد - عبد الكريم بن أبي العوجاء - مطيع بن أياس، حتى أصبح لفظ الزندقة ليس مرادفاً للانحراف الديني فحسب وإنما المجون والتحلل الخلقي كذلك.

ومما يدل على خطورة هذه الحركات ومدى تهديدها للدولة والدين معاً أن أصبح مجرد الاتهام بالانتماء إليها كفيلاً بتنكيل الخلفاء العباسيين مهما بلغت مكانة أصحابها، فقتل أبو مسلم الخراساني ونكل بالبرامكة ثم قضى على الإفشين مع أنه قائد جيش المعتصم الذي هزم أصحاب بابك.

بل إن الشعوبية - وهي إحدى الحركات البارزة في هذا العصر - لم تكن تعني مجرد استعلاء الفرس على العرب، وإنما أصبحت تتضمن إحياءً لديانات الفرس القديمة أو على الأقل حنيناً إليها.

وكان من أهم عوامل نشأة علم الكلام التصدي لهذه التيارات العاتية ومقاومتها، يقول المسعودي: وكان الخليفة المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين... وأقاموا البراهين على المعاندين، وأزالوا شبه الملحدين فأوضحوا الحق للشاكين[2]، وكانت مهمة المعتزلة مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم.

(١) المسعودي: مروج الذهب جـ ٢ ص ٤٠١.
(٢) المسعودي: مروج الذهب جـ ٢ ص ٤٠١.

٤ - بين الإسلام والصابئة:

يقال في اللغة صبا الرجل إذا عشق وهوى، ويقال أيضاً صبا إذا مال وزاغ، فالمراد أنهم جماعة مالوا وزاغوا عن التوحيد فأشركوا بالله وعبدوا الكواكب، ويستفاد من هذا المعنى اللغوي أن التوحيد سابق على الميل إلى دين الصابئة، ويوضح الشهرستاني ذلك حين يشير إلى أنه كان في زمان إبراهيم الخليل صنفان: الصابئة والحنفاء. أما الصابئة فكانت تقول: إنا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة أوامره وأحكامه إلى (متوسط)، ولكن ذلك (المتوسط) يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب، بينما الجسماني مثلنا يأكل مما نأكل ويشرب مما نشرب، يماثلنا في المادة والصورة، قالوا ﴿ ولئن أطعمتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ﴾ (المؤمنون: ٣٤) أما الحنفاء فكانت تقول إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة من الروحانيات، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ويلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية[١].

هذه الصورة التي قدمها الشهرستاني عن الصابئة تجعل مدار الخلاف بينهم وبين المسلمين حول بعث الرسل، غير أنه يذكر أنهم لم يقتصروا على القول بأن الوسائط أو المتوسطات لا بدّ أن تكون روحانية وإنما تقربت إليها بأعيانها وهياكلها وهي الكواكب، فقربوا لها القرابين لشبهها عندهم بالله ولكونهم أقرب مرتبة إلى الله وإنها حية ناطقة مدبرة[٢].

ويبدو أن الذي دعاهم إلى اتخاذ وسائط بينهم وبين الله أنهم نزهوه إلى حد التعطيل، فتصوروه بعيداً لا يصلون إليه بقربان إلا عن طريق متوسطات

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٥٦٠ - ٥٦١.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ٥ ص ١٥٥.

روحانية أو إلهية، وقد وصفوا الله بأنه صانع لم يزل غير مشبه لشيء من العالم لا يوصف إلا بالنفي دون الإثبات، فيقال ليس بمحدث ولا موات ولا جاهل ولا عاجز ولا سفيه، ومن ثم يصف الكندي - وهو ممن تأثر بهم في اعتبارهم الكواكب حية ناطقة - مقالاتهم في التوحيد بأنها على غاية من التقانة والتوحيد لا يجد الفيلسوف إذا اتعب نفسه من مندوحة عن مقالاته والقول بها[1]، ويقول عنهم البيروني: ونحن لا نعلم عنهم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها[2] ويبدو أن الصابئة بهذا الوصف هم الذين امتدحهم القرآن وألحقهم بأهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ﴾. (البقرة: ٦٣)، غير أن معظم الصابئة لم يكتفوا بأن يعدوا الكواكب وسائط روحانية حية ناطقة تقربهم إلى الله، وإنما أضفوا عليها القدرة على الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور وتوجيه المخلوقات فألهوها وعبدوها، فأصبحت الصابئة تطلق على عبدة الكواكب، فهم إذاً قد مالوا عن الملة الحنيفية التي قوامها التوحيد إلى الشرك بالله بعبادة النجوم، ومن ثم فإن الشهرستاني يقارن بينهم وبين الحنفاء من ناحية الذين جعلوا الوسطاء بشراهم الأنبياء والرسل، وبينهم وبين عبدة الأصنام الذين جعلوا الوسطاء أوثاناً من ناحية أخرى، أما البيروني فيطلق عليهم اسم (الحنفاء الوثنية) لأنهم مالوا عن الملة الحنيفية (ملة إبراهيم حنيفاً) إلى الشرك بالله بعبادة الكواكب، وقد أشار القرآن إلى هذه العبادة حين نهى الله بقوله: ﴿ ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ﴾ (فصلت: ٣٧)، كما أشار إلى أن قبيلة سبأ كانت تعبد الشمس: ﴿وجئتك من

---

(١) ابن النديم: الفهرست ص ٣٢٠.

(٢) البيروني: الآثار الباقية ص ٢٠٤.

سبأ بنبأ يقين، إني وجدت امرأة تملكم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ﴾ (النمل: ٢٣، ٢٤، ٢٥).

هذه هي الصورة الأولى للصابئة التي صادفها الإسلام في شبه الجزيرة العربية ثم واجهها في شمال العراق متمركزة في مدينة حران، ومن ثم سميت الصابئة الحرانية، وقد تأثر بعضهم ببعض طقوس المسيحية كالتعميد. ويسمى هؤلاء بالمندائيين ـ لفظة عبرانية تعنى التعميد ـ وهم الذين أشار إليهم المقدسي بقوله: وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويون يذهبون مذهب الحرانية[1]، وهذا ما جعل بعض الفقهاء يظنون أن الصابئين صنف من النصارى الأمر الذي ينفيه القاضي عبد الجبار لأن الصابئة تقول بنفي النبوات[2].

على أن هناك صورة أخرى من الصابئة تسمى الحرنانية عقائدها ذات طابع فلسفي، وقد لقيها الإسلام في جنوب العراق، لقد أثبتت خمسة من القدماء: إثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى والنفس وثلاثة غير أحياء: الهيولي والدهر والخلاء، وما عدا هؤلاء الخمسة حادث، وأن سبب حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهيولي، ولما كانت هذه منفعلة فقد تبدلت الصورة وأن ذلك قد حدث اتفاقاً، وقد فاض عن الله العقل كفيض النور عن القرص، ليس بالقصد والاختيار بل بالوجوب، وأما النفس فجوهر مجرد قديم، وهي علة حياة الأبدان، وعليتها على سبيل الوجوب كفيض النور عن قرص الشمس، ولكنها جاهلة لا تعلم العلوم التصديقية إلا بعد أن تمارسها، ثم تعلقت الهيولي بالنفس، والدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء، والسماء تتحرك حركة عقلية مركبة من العناصر الأربعة،

---

(١) المقدسي: البدء والتاريخ جـ ٤ ص ٤٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ٤ ص ١٥٣.

وتتفق أراؤهم في الطبيعة وفي الحسّ والمحسوس وفي النفس كما يرى الكندي - مع رأي أرسطو.

أما أراؤهم الأخلاقية أو العملية فترجع إلى أفلاطون، حيث يلتزمون بفضائل النفس الأربع ويمارسون الفضائل الجزئية، يقول المسعودي: وهذه الطائفة المعروفة بالحرنانيين فلاسفة من (حشوية الفلاسفة) وعوامهم مضافون لخواص حكمائهم إضافة نسب لا إضافة حكمة. ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوباً بالسوريانية قولاً لأفلاطون... وهو: من عرف ذاته تأله، وهذا يوضح صلتهم بأفلاطون، ثم ينقل عنهم المسعودي قولاً في النفس: وأنها جوهر ليست بجسم، وأنها حية عالمة مميزة لأجل ذاتها وجوهرها، وأنها هي المدبرة للأجسام المركبة من طبائع الأرض المتضادة، وغرضها من ذلك أن تقيمها مقام العدل وما تتم به السياسة المستقيمة.

كانت هذه الأقوال منشرة في بيئة الكوفة، ويقال إن جابر بن حيان قد تأثر بهم، وأن حمدان قرمط كان منهم، فمذهبهم إذاً امشاج من المذاهب الفلسفية القديمة خصوصاً أنبادوقليس وأفلاطون وأرسطو فضلاً عن الأفلاطونية المحدثة ويشير الكندي إلى أن الكتاب الذي قرأه لهم هو مقالات لهرمس في التوحيد، والكتابات الهرميسية أمشاج من المذاهب الفلسفية ذات الطابع الغنوصي من تأليف أمونيوس ساكاس، وقد تأثر بمذهبهم كل من الكندي ومحمد بن زكريا الرازي وابن مسره فضلاً عن بعض الفرق كالإسماعيلية.

على أن الأثر الحقيقي لهذه الطائفة لم يكن في العقائد، وإنما كان في ميدان الفلك، فعباداتهم النجوم قد وجهت عنايتهم إلى التنجيم والفلك، وإذا كان أخوان الصفا قد تأثروا بهم في التنجيم فإن تقدم علم الفلك لدى المسلمين إنما يرجع إلى حد ما إلى بعض علمائهم، وقد كان ثابت ابن قره واحداً منهم.

---

(١) المسعودي: مروج الذهب جـ ١ ص ١٧٢.

أما في ميدان علم الكلام فقد قامت لدى المسلمين نظريات تثبت النبوات وتنفي روحانية الكواكب فضلاً عن ألوهيتها وتنكر التنجيم وتخلص التوحيد من شوائب الاعتقاد بالمتوسطات لتعيده إلى الحنيفية الخالصة ﴿ ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين. . . ﴾ (البقرة: ١٣٥).

٥ ـ ديانات الهند:

اتصل العرب بالهند في الجاهلية عن طريق التجارة، ثم زاد الاتصال التجاري بعد الإسلام سواء بحراً عن طريق البصرة أو براً عن طريق فارس، ولكن المجابهة الفكرية بين الإسلام وديانات الهند إنما جاءت عقب الفتح الإسلامي لأجزاء من الهند عام ٩١ هـ.

وقد كان المسلمون شديدي الإعجاب بحكمة الهند سواء بالاتصال المباشر بالثقافة الهندية أو عن طريق الترجمات الفارسية، ويقول المسعودي: كانت الهند من قديم الزمان الغرة التي فيها الصلاح والحكمة[١]، ويقول القفطي: والهند هي الأمة الأولى كثيرة العدد فخمة الممالك، وقد اعترف لها بالحكمة وأقر لها بالتبريز في فنون الحكمة[٢].

على أن الإعجاب بحكمة الهند وعلمها لم يمنع من خصومة المسلمين العقائدية لأهم ديانتين بها: البراهمة والبوذية.

١ ـ بين الإسلام ودين البراهمة[*]:

وصف البيروني ديانة الهند كما شاهدها في القرن الرابع الهجري بعد أن

---

(١) المسعودي: مروج الذهب جـ ١ ص ٣٥.

(٢) القفطي: أخبار الحكماء ص ٢٢٦.

(*) دين البراهمة ـ أو بالأحرى الهندوكية ـ لا يزال دين أغلبية الهند إلى اليوم، ذلك أنها دين قومي بمعنى أنها من أهم مقومات الشخصية الحضارية للهنود، ومثل هذه الأديان من جهة يتعذر استئصالها لأن ذلك يعني انقراض تراث الشعب وفناء حضارته، ومن جهة أخرى يتعذر أن تتخذ هذه الأديان طابع العالمية فتتجاوز حدود موطنها. لا يعرف للهندوكية نبي أو مؤسس، إنها حصيلة تراث شعب، لقد نشأت بتنظيم حياة الهنود على مر العصور، ولأنها حصيلة =

= تراث شعب، لقد نشأت بتنظيم حياة الهنود على مر العصور، ولأنها حصيلة تراث فقد اجتمعت فيها التصورات الفلسفية المعقدة إلى جانب الأساطير الغيبية الساذجة كما اجتمع فيها التوحيد إلى جانب الوثنية، يفهم الخاصة منه ما لا يفهمه العامة، ويدين العامة بما ينكره الخاصة كما لاحظ ذلك البيروني، أما عن التوحيد فتذكر منه ما جاء في كتابهم المقدس الفيدا من أنشودة إلى أندرا إلّه الآلهة:

هو الأعلى من كل شيء وهو الأسنى، إلّه الآلهة ذو القوة العليا، الذي أمام قدرته العالية ترتعد الأرض والسموات العالية، أيها الناس استمعوا لشعري، وإنما هو أندرا إلّه الكون.

هو الذي قهر الشياطين في السحاب، وأجرى الأقمار السبعة الصافية الكبار واقتحم كهوف الكآبة والأكدار، وأخرج البقرات الجميلة من الأرحام وأضاء النار القديمة من البرق في الغمام، وذلك هو أندرا البطل الجسور الأرض والسماء تعترفان بسلطانه وكماله والجبال المرتعدة تخر وتسجد لجلاله هو الذي يرسل صواعق السماء على أعدائه، فلتهد إليه السكائب المقدسة فإنه يقبل هذه الخمر خمر سوما، ويستمع للشعر وأغاني الولاء (ترجمة محمود علي خان).

والإله في الهنودكية واجب بذاته وأخرج العالم من ذاته فهو مصدر الكائنات كلها ولا يدرك بالحواس وإنما بالعقل، وقد أطلق عليه أسماء ثلاثة: براهما من حيث هو موجود، فتنو من حيث هو حافظ، سيما من حيث هو مهلك، ولكنهم من جهة أخرى جعلوا لكل قوة إلّهاً وضعوا له تماثيل لا في المعابد فحسب بل في بيوتهم كذلك وقدموا لها القرابين والأدعية.

كتابهم المقدس «الفيدا» لم يضعه شخص معين، بل هو تراث قرون تصل إلى العشرين. ابتداء من الألف الثالثة ق. م، أسهم فيه الحكماء والشعراء فيه كل ما يتعلق بحضارتهم وثقافتهم وفكرهم، ولتباين من أسهموا في وضعه نجد فيه سذاجة القروي وحكمة الفيلسوف، شك الشكاك إلى جانب إيمان صوفي بوحدة الوجود، هكذا تتعايش في كتابهم المقدس، الأسطورة إلى جانب الحكمة (ولا محل لتطبيق قانون الحالات الثلاث لأوجست كونت بصدد تطور الفكر الإنساني فما يصدق على الغرب لا يصدق على الشرق) والفيدا أربعة كتب دينية أولها ريج فيدا ويشمل ابتهالات وأناشيد دينية للآلهة وعلى رأسهم أندرا وثانيها ياجور فيدا ويشمل عبارات نثرية يتلوها الرهبان عند تقديم القرابين وثالثها سما فيدا وهي أناشيد تقال في الصلوات ورابعها مقالات في السحر والخرافات.

ويتضح تلاحم الجانب الديني بالحياة الاجتماعية في تقسيمهم المجتمع إلى طبقات مغلقة:

١ ـ طبقة البراهمة وتشمل رجال الدين.

٢ ـ طبقة الكشتريا وتشمل الحكام والمحاربين.

٣ ـ طبقة الويشيا وتشمل التجار والزراع.

٤ ـ طبقة شودرا وتشمل الحرف البسيطة، لقد جاءت العقيدة الدينية لتثبت هذا التقسيم، كالبراهمة خلقوا من فم الإلّه والكشتريا من ذراعه والويشيا من فخذه والشودرا من رجله، هذا التقسيم الطبقي هو الذي فتح السبيل إلى قيام حركات متمردة في صورة أديان =

عاش في الهند مدة طويلة وخبر أهلها فقدمَ وصفاً دقيقاً وموضوعياً عن عقائد الهنود وعلومهم وعاداتهم، بل لا يفوت البيروني(*) أن يلحظ ملاحظة دقيقة إذ يفرق بين اعتقاد خاصة الهنود التي فيها تحقيق في الأصولَ وبين عامتهم التي تقف عند المحسوس، أما اعتقاد الخاصة في الله فهو أنه الواحد الأول من غير امتداد ولا انتهاء، المختار في فعله، القادر الحكيم الحي المدبر المبقي، الفرد في ملكوته عن الأضداد والأنداد، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، أما العامة

= أهمها الجينية والبوذية كما ظهرت المانوية والمزدكية بالنسبة للزردشتية.

أما أهم عقائد الهندوكية فهي:

١ ـ تناسخ الأرواح: ذلك أن النظام الكوني قائم على العدل ومن ثم لا بدّ من جزاء «كارما» لما يفعله الإنسان من خير أو شر، ولما كان الإنسان لا يلقى جزاءه كاملاً في هذه الحياة من خير أو شر فقد قالوا بتناسخ الأرواح، وذلك حتى تستوفي الروح جزاءها وما عليها بتكرار الولادات إلى أن تتحد ببراهما.

٢ ـ وحدة الوجود إلى جانب إيمانهم بالوحدانية فكراً وممارستهم تعدد الآلهة عملاً فإنهم يؤمنون بوحدة الوجود إذ الحياة كلها مظاهر لتلك القوة الوحيدة الأصيلة براهما، فالجبال والبحار والأنهار تتفجر من تلك الروح المحيطة المستقرة في الأشياء وليست الروح الإنسانية إلا جزءاً من الروح الآلهية.

بقي بعد ذلك ما يعرف من الهندوكية من تقديس البقرة: قد يكون ذلك لازماً عن إيمانهم بوحدة الوجود حيث الحيوان مظهر من تجليات الإلّه، وقد يرجع ذلك إلى إيمانهم بالتناسخ حيث قد حلت في الحيوان روح إنسان من قبل في عملية تكرار الولادات من أجل التطهر، ولكن لا شك أن للبيئة أثراً كبيراً في ذلك، إذ المجتمعات الزراعية القديمة قدست الحيوانات ـ صديقة الفلاح ـ إلى حد التأليه، فهي على حد تعبير غاندي تمنحنا الخير حية وميتة وتمنحنا اللبن دوماً بينما لا تمنحه إيانا أمناً إلا سنتين في طفولتنا وتمنحنا النفع من موتها: عظماً وجلداً وقروناً. راجع مقالة: أمي البقرة لغاندي مقارنة الأديان: أديان الهند الكبرى للدكتور أحمد شلبي ص ٣٢.

(*) البيروني: أبو ريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٠ هـ) ولد في بيرون قرب خوارزم صحب السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي في فتحه للهند حيث بقي بها فدرس لغتهم السنسكريتية وتعرف على أديانهم وعاداتهم وكان حصيلة ذلك أهم كتاب عن الهند في العصر الوسيط كله وفي كافة اللغات: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة بل يعتبره بروكلمان أهم كتاب انتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم، هذا وقد استخدم البيروني إلى جانب الوصف والتفسير المقارن بين حكمة الهند وفلسفة اليونان وصوفية الإسلام، وللبيروني كتب أخرى أهمها: الآثار الباقية من القرون الخالية، والقانون المسعودي في الهيئة والتنجيم.

فقد اختلف عندهم الأقاويل وربما سمجت كما يوجد مثله في سائر الملل، وفي الإسلام من التشبيه والإجبار، فإذا قالت الخاصة أنه يحيط بكل شيء حتى لا تخفى عليه خافية ظنت العامة أن الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين فتصف الله بألف عين توهماً أن ذلك هو كمال العلم.

على أن أهم مواضع الخلاف بين البراهمة والمسلمين تتعلق بمسألتين: تناسخ الأرواح وإنكار النبوات، أما التناسخ فقد وضح البيروني أهميته في العقيدة البراهمية بقوله: كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين والتثليث علامة النصرانية والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علامة النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من جملتها، فالأرواح لا تموت ولا تفنى، أبدية الوجود لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها، ولكنها تنتقل من بدن إلى بدن كما يستبدل البدن اللباس إذا بلي، وتترقى للنفس في الأبدان المختلفة كما يترقى الإنسان من طفولته إلى شباب إلى كهولة إلى شيخوخة، ذلك إن النفس طالبة للكمال مشتاقة إلى العلم بكل شيء، وهذا يحتاج إلى زمن فسيح، ولما كان عمر الإنسان قصيراً كان لا بدّ أن تنتقل النفس من بدن إلى بدن وفي كل بدن تستفيد تجارب ومعلومات جديدة، فالأرواح الباقية تتردد في الأبدان البالية من الأذل إلى الأفضل دون عكسه تترقى النفس في الكمال حتى يتحقق شوقها إلى علم ما لم تعلم، وتستوفي بذلك شرف ذاتها[1].

وربطوا الثواب والعقاب أو الجنة والنار بنظرية التناسخ فقالوا: إن الغرض من جهنم تمييز الخير من الشر والعلم من الجهل، فالأرواح الشريرة تتردى في النبات وخشاش الطير ومرذول الهوام إلى أن تستحق الثواب فتنجو من الشدة وتترقى إلى ما هو أرقى[2].

---

(١) البيروني (أبو ريحان): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص ١٢ - ١٣ - ٢٤.

(٢) المرجع السابق جـ ص ٢٧ - ٣٢.

هذه عقيدة التناسخ لدى البراهمة كما عرفها عنهم المتكلمون كما عرفوا أن الروح قد تنتقل من جسم إلى جسم إنسان آخر فيسمى هذا نسخاً أو إلى حيوان فيسمى مسخاً أما إن كان إلى نبات فهو الرسخ.

وقد تسللت عقيدة التناسخ إلى بعض المسلمين فقال بها أحمد بن خابط فتبرأ المعتزلة منه، كما نسبت إلى أبي مسلم الخراساني والقرامطة ومحمد ابن زكريا الرازي، وقد عرض الشهرستاني رأي كل من أحمد بن خابط والفضل الحدثي بقوله: زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه... فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء، والشدة والرخاء، والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم: فمن كانت معصيته أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر، ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة وصورة بعد أخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعاته. وهذا عين القول بالتناسخ[١].

كذلك انتشرت عقيدة التناسيخ بين بعض غلاة الشيعة إذ تعتقد النصيرية[*] أن مرتكبي الآثام يعودون إلى الدنيا يهوداً أو نصارى، ومن لم يذهب

(١) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران: الملل والنحل جـ ١ ص ٨٨ - ٨٩.

(*) فرقة من غلاة الشيعة تقول بالتجسد - أي ظهور الله في صورة أشخاص، وأنه تعالى ظهر في صورة علي وأولاده إذ كانوا مخصوصين بباطن الأسرار وعلم التأويل وقتال المنافقين ومكالمة الجن (راجع الشهرستاني: الملل والنحل).

مذهبهم في تقديس علي بن أبي طالب وآله يمسخ حيواناً.

أما الموضع الثاني للمجابهة بين المسلمين والبراهمة فهو إنكارهم النبوات، ذلك إن الرسول إذا كان يأتي بما يوافق العقول فقد استغنى بالعقل عن الرسول، وإذا كان يأتي بما يخالف العقول فكيف ينزل الله أحكاماً تخالف المعقول، وعادة ما تأتي بما يخالف العقول كأن توجب الصلاة والصيام والحج في مواقيت معلومة وذلك ما لا يوجبه العقل، أو تبيح ما يحظره العقل كذبح البهائم، فكيف يجب بالسمع ما يكره بالعقل، إنه لا يجوز في الحكمة الإلهية أن يبعث الله رسولاً[1].

كذلك لم نجد وجهاً من جهته تعالى يوجب تلقي الرسالة عنه، إذ لا يدرك الوحي بالأبصار ولا يراه الراءون حين يخاطبه الرسول، لقد ادعى موسى بن عمران أن الله كلمه بلا واسطة وترجمان مع إنه سلم بعدم رؤيته لله، وإنما أخبر عن صوت سمعه، فما يدريه لعل صاحب الصوت ومكلمه بعض الملائكة أو الجن أو مستتر من الأنس، وإن قال الرسول إن الذي أدى إليه الرسالة ملك مقرب فذلك ما لا سبيل إلى العلم به. لعله عفريت أو بعض السحرة أو لعلها تخيلات، ولا سبيل إلى العلم كذلك بكتاب يقول إنه أنزل عليه، وكيف يعلم من هو نبي ممن هو مدعٍ النبوة حتى يجب تصديق الأول وتكذيب الثاني إذا كان الإثنان يأتيان بما يخالف العقول؟ إن الله سبحانه أكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبيح وجعلها دلائل على مراشد الخلق ومصالحهم ومتع بها من التظالم وجعلها دلالة وذريعة إلى علم كل ما يحتاج إليه... فدل ذلك على إمكان الاستغناء بالعقول عن الرسل وعدم حاجة الخلق إليهم[2].

(1) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران: الملل والنحل جـ ١ ص ٨٨ - ٨٩.

(*) يمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار أو المغني جـ ١٥ له أيضاً أو التمهيد للباقلاني، أما حديثاً فيمكن الرجوع إلى رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده.

(2) الباقلاني: التمهيد في الرد على المحدة ص ١٠٧.

وظهر مبحث في علم الكلام يثبت النبوات ويؤكد حاجة البشرية إلى الرسل واستحالة استغناء العقل عن السمع، وأصبح مبحث «دلائل النبوة» من أهم مباحث علم الكلام، بل لقد أدى هذا الخلاف إلى الخوض في موضوعات تتعلق بنظرية المعرفة حيث يبرهن المتكلمون على أن السمعيات قد بلغت درجة من اليقين لا ترقى إليها العقليات - إذ تخطىء العقول - أو الحسيات إذ تخدع الحواس.

ولم يكن الخلاف بين المسلمين والبراهمة عقائدياً فحسب وإنما امتد إلى الجانب الاجتماعي إذ يجعلون طبقة البراهمة من رجال الدين أعلى الطبقات وقد خلقت من رأس الإلّه تليهم طبقة كشقر (الكشتريا) وهم المحاربون والحكام وقد خلقوا من ذراعه ثم طبقة بيش (الويشيا) وهم التجار وأصحاب الأراضي وآخر مراتب الطبقات شودر (الشودرا) وهم العمال فضلاً عن المنبوذين وقد خلقوا من قدميه، ولا يحل لفرد أن يتزوج من طبقة أعلى أو أن يرتفع إليها.

جاء الإسلام فخالفهم في ذلك وألغى التمييز الطبقي ليقرر سواسية الناس.

هكذا واجه الإسلام ديناً أثار موضوعات تتصل بالعدل الإلّهي والجزاء، فقدم المتكلمون على أسس عقلية - إلى جانب النقل - عقيدة اليوم الآخر، كما دللوا على حاجة البشرية إلى الرسل، وهي موضوعات لم تثر في خلاف الإسلام مع اليهودية والمسيحية.

ولم يكن خلاف الإسلام مع هذه الأديان عقائدياً فحسب بل شمل جوانب اجتماعية وأخرى عرفانية (تتصل بمبحث المعرفة).

ب - بين الإسلام والبوذية:

البوذية، دين ظهر في الهند رد فعل للنظام الطبقي لدى الهندوكية، ولد بوذا عام ٥٦٣ ق. م واسمه سنيدهارنا من قبيلة ساكيا من الطبقة الكشترية -

أي من أسرة نبيلة ـ تتلمذ على يد البراهمة ليتلقى منهم الحكمة آخذاً نفسه بالقسوة والتقشف كي يدرك سر الكون ولكنه لم يفز إلا باضمحلال صحته وقواه، ذلك إن البراهمة يقصدون التقشف لذاته، فكان أن تمرد على هذه الحياة الأمر الذي جعل رفاقه الخمسة ينفضون عنه بعد أن اعتدل في طعامة وترك الرياضة الشاقة، أخذ يفكر ويتأمل تحت شجرة معرضاً عن الوساوس التي انتابته تحثه على العودة إلى الدنيا وإلى الزوجة والولد حتى سمع صوتاً داخلياً يناديه ويكشف له عن سر الشرور في الكون، فلما أدرك أنه تحرر من الهوى ومن شرور الكون ومن الجهل أطلق على نفسه بوذا ـ أي العارف المستنير ـ وكانت سنه آنذاك ٣٥ سنة (وقد قدس البوذية من بعده هذه الشجرة ـ شجرة العلم ـ بدرجة أكثر من عنايتهم بتعاليم مرشدهم التي أساءوا فهمها، (ويلز: معالم تاريخ الإنسانية) ـ ولكن هكذا العامة لا تقوى على فهم الفكر المجرد فتهبط إلى درك التجسيم أو التشبيه ـ حينئذٍ رأى بوذا ألا يقنع بخلاص نفسه وإنما أن يكون مرشد الناس وظل على ذلك أربعين عاماً استجابت له الطبقات المهضومة على وجه الخصوص فراراً من طبقية الهندوكية كما استجابت لدعوته أسرته.

ولكن ما الذي اكتشفه بوذا بعد طول تأمل واستغراق في أصل الشر وما الذي علمه لمريديه؟ أنه وصل إلى هذه الحقائق الأربع:

الحقيقة الأولى: الألم موجود في الولادة وفي المرض وفي الموت وفي فراق الأحبة وفي لقاء الأعداء وفي عدم نيل الأماني.

وفي الحقيقة الثانية: لهذا الألم والشر سبب، إنه الشهوة التي تنمي فينا الرغبة في اللذة وفي إشباع الحواس وفي التملك وفي إثبات الذات وفي الخلود الشخصي وفي الاهتمام بأمور الدنيا، كل ذلك يجر من ألم إلى ألم ومن جهل إلى جهل أو السعي في إشباع اللذة ونار الشهوة وذلك جهل وخطأ وإذا وجد الخطأ وجد الحزن.

الحقيقة الثالثة: هذا الألم أو الشر قابل للزوال وذلك بأن يكفي الإنسان أن يعيش من أجل نفسه وأن يمحو من سلوكه كله «أنا».

الحقيقة الرابعة: إنه بذلك يصل الإنسان إلى صفاء الروح وإلى سكنية النفس إلى النرفانا.

هذا ما توصل إليه بوذا وما يدعو الناس إليه، والسبيل إلى ذلك الاعتقاد الصحيح (في البوذية) كسبيل للخلاص من الشر ـ العزم الصحيح ـ القول الصحيح ـ العمل الصحيح ـ العيش الصحيح ـ الجهد الصحيح ـ الفكر الصحيح ـ التأمل الصحيح.

وفي البوذية وصايا عشر: لا تقتل ـ لا تأخذ ما يضرك ـ لا تكذب ـ لا تشرب مسكراً ـ لا تزنِ ـ لا تأكل بالليل طعاماً غير ناضج ـ لا تستعمل العطور ـ لا تقتني أثاثاً فاخراً ـ لا تحضر حفلة رقص أو غناء ـ لا تقتن ذهباً أو فضة.

من ذلك يتبين أن البوذية فلسفة حياة وليست عقيدة دينية تقدم تفسيرات عن الألوهية وأصل الحياة والمصير، بل لقد نهى بوذا أتباعه عن الخوض في هذه المسائل فحين سأله أحد أتباعه عن الكون ومصير النفس قال: هل قلت لك جئني أعلمك عن مصير النفس وعن الكون؟ لا لم أقل لك ذلك، أيها المريدون لا تفكروا كما يفكر الناس، بل فكروا هكذا: هذا ألم ـ هذا مصدر الألم أو الشر ـ هكذا إعدام الشر ـ هكذا سبيل إعدام الألم أو الشر. ولكن كيف يستطيع أن يخلص الإنسان نفسه من الألم والشر؟ أليس في حاجة إلى عون خارجي أو توفيق إلهي: لا يرى بوذا ذلك، فمن كلماته: كونوا لأنفسكم جزائر قائمة بنفسها. ولا تعتصموا بملاذ خارجي ولا تحتموا بغير أنفسكم، ولكن هل يعني ذلك أن البوذية دعوة الحاد؟ الواقع أن بوذا لم يدع إلى إنكار الألوهية، ولكنه وقف منها موقفاً لا إرادياً ـ ولذا لم يعدهم المسلمون ملاحدة وإنما معطلة أي عطلوا الفعل الإلهي ـ ولكن لماذا تحاشت البوذية

الخوض في مباحث الألوهية أو بالإيمان بإله؟ ذلك إننا لا نرى الله بالحواس، فالمعرفة في البوذية حسية، يقول بوذا: إن الذين يتكلمون عن الله لم يروه وجهاً لوجه فهم كالعاشق الذي يموت كمداً لأنه لا يعرف من هي حبيبته، ثم هو ينكر العناية الإلهية بقوله: إن ناموس الطبيعة هو الذي يسيطر على كل شيء، إنه يقضي ألا يدوم العذاب والجحيم إلى ما لا نهاية ولا تدوم الجنة ولا النعيم ومهما طال عهدها فإنهما زائلان، متى وكيف يتم ذلك؟ هذا يتوقف علينا نحن، كل باعث دنيء يجب أن نقهره، كل إرادة قهرية يجب أن نكبحها، كل ضعف معيب نتغلب عليه، ولكن يجب ألا نغمض عيوننا عما يعانيه البشر من فقر وشقاء، إن ما لا يتمسك بالأخوة العامة والمحبة الشاملة فإن ناموس الطبيعة يعاقبه أشد العقاب - وليس ناموس الطبيعة بخاضع لذات مقدس، بل ذلك الناموس مستقل بذاته نافذ بذاته لا يتأثر بمؤثر بشري أو إلهي أبداً.

ولكن هل استطاعت البوذية أن تعيش بعد بوذا ديناً بلا إله أو عملاً بدون اعتقاد؟ لقد طرأت عليها التغيرات الآتية:

١ - من جهة استوعبتها الهندوكية - الديانة المعبرة عن شخصية الهند - ومن جهة أخرى لا يستطيع الوجدان الإنساني أن يعيش خاوياً أو فارغاً من الاعتقاد ومن ثم أَلَّه البوذيون بوذا وأضيف إلى المعابد الهندوكية إلهاً جديداً - (وهذا أمر ملحوظ في تاريخ الفكر البشري أرادت الشيوعية أن تحل محل المسيحية وأن تستبدل بالدين أيديولوجية جديدة فكان أن حل ماركس محل المسيح وكتاب رأس المال محل الكتاب المقدس - وطبقة البروليتاريا محل طبقة الكهنة - فالطبيعة الكونية والبشرية أيضاً تأبى الفراغ).

٢ - استكملت البوذية من بوذا جانب العمل بمعتقدات على أيدي كبار مفكريها فآمنت بوحدانية الله وإن أنكر بعضهم عنايته أو تدخله في العالم

كما أنكر البعض الآخر إرسال الرسل مشاركين الهندوكية[1].

٣ ـ بعد انتشار البوذية في الهند الصينية وفي الصين طبعتها هذه الأمم بطابعها فأصبح في البوذية مذهبان:

أ ـ الهنايانا: (يانا بمعنى عربة ـ هينا بمعنى صغيرة) أي أن الوصول إلى النرفانا لا يتسنى إلا للأقلية التي تستطيع إماتة النفس فيركبون عربة صغيرة يجرها غزال سريع يسرع بهم إلى النرفانا، وهذه هي البوذية الأصلية في الهند.

ب ـ الماهايانا (أي العربة الكبيرة) التي يجرها فيل إذ يكفي الاعتدال في الحياة دون إماتة النفس ليتمكن أكبر عدد من ركوب العربة كي تصل بهم وإن كانت بطيئة إلى النرفانا، وذلك هو المذهب المنتشر في جنوب شرق آسيا وفي الصين.

تشير كتب المتكلمين إلى أن المسلمين قد لقوا في الهند ديانة عرف أصحابها باسم السمنية نسبة إلى سومنات وهو صنم قدسه الهنود وأحرقه السلطان محمود بن سبكتين عقب غزوه للهند، وقد أشار المسلمون إلى أصحاب هذا الدين تحت اسم آخر هو (البدده) جمع بد ونسبة إلى (بوداسف الحكيم) ـ أو بوذا ـ، يقول الشهرستاني: أول بد ظهر في العالم اسمه شاكمين ـ لعله يقصد ساكياموتى ـ نسبة إلى أسرة بوذا ساكياس ـ وتفسيره السيد الشريف.

كانت مواجهة الإسلام للبوذية بصدد موقفين:

الأول: موقف (اللاأدريه) لديهم تجاه الاعتقاد بوجود الله.

الثاني: المعرفة عندهم لا تتجاوز الإحساس، ومن ثم فإنهم ينكرون ما

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ٢ ص ١٢٧٤ ومعلومات الشهرستاني عن البوذية مشوهة تماماً حتى عن وقت ظهور بوذا.

وراء عالم الشهادة من عالم الغيب، وغني عن البيان أن المعرفة اليقينية لدى المسلمين ليست هي الحسية وإنما السمعية الآتية عن وحي.

ولا شك إن الموضوعين مرتبطان، إذ لا سبيل إلى معرفة الله أو موضوعات عالم الغيب عن طريق الحسن. لقي الجهم بن صفوان(*) أحد السمنية الذي قال له: أريد مناظرتك، فإن ظهرت حجتي عليك دخلت في ديني، وإن ظهرت عليّ دخلت في دينك، فكان مما كلم به الجهم أن قال ألست تزعم أن لك إلٰهاً؟ قال الجهم: بلى، فقال له: فهل رأيت إلهك؟ قال: لا، قال: فهل سمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فشممت له رائحة؟ قال: لا، قال: فوجدت له حساً؟ قال: لا، قال: فوجدت له مجساً؟ قال: لا، قال: فما يدريك أنه بإلٰه، فأخذ الجهم في محاجة السمني بمثل حجته فقال: ألست تزعم أن فيك روحاً؟ قال: بلى، قال: فهل رأيت روحك؟ قال: لا، قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فوجدت له حسّاً؟ قال: لا، قال: فكذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة وهو غائب عن الأبصار ولا يكون في مكان دون مكان[1].

على أنه نظراً للأخلاق الفاضلة التي كان يمارسها البوذيون فضلاً عن

(*) الجهم بن صفوان: من أوائل المتكلمين في القرن الثاني للهجرة، نشأ بخراسان ويقال إنه أخذ عن الجعد بن درهم كان لآرائه أثر كبير في المعتزلة إلى حد أن ابن حنبل وأهل السلف ينسبون المعتزلة إلى الجهمية، وهم يشتركون في التنزية وإنكار التشبيه والتجسيم وتأويل الآيات الخبرية أو التي يفيد ظاهرها التشبيه، وكان في منهجه التأويلي خصم لدود للمجسمة والحشوية وعلى رأسهم المفسر والمحدث المشهور مقاتل بن سليمان قال بخلق القرآن وفناء أهل الخلدين (أي فناء الجنة والنار) ورفض الاعتقاد بعذاب القبر أو شفاعة النبي لأهل الكبائر وذلك كله منسوب إلى المعتزلة غير أنهم يختلفون معه تماماً في أنه كان يقول بالجبر فهو من المجبرة الأوائل وفي قوله أن الإيمان بالقلب فقط دون اللسان أو الجوارح وأنه لا يزيد ولا ينقص، راجع عنه ما كتبه كتاب الفرق كالإسفراييني والبغدادي والأشعري والدمشقي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ثم ابن حنبل (الرد على الجهمية) وحديثاً ما كتبه عنه دكتور علي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول.

(١) الدمشقي (جمال الدين): تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٦ طبعة مطبعة المنار عام ١٣٣١ هـ.

حربهم للشهوات فقد تسرب أسلوب حياتهم إلى الصوفية على وجه الخصوص، ويشير البيروني إلى أن فكرة الفناء لدى الصوفية إنما ترد إلى النرفانا وأن أبا يزيد البسطامي قد تلقى هذه الطريقة عن الهنود، على أن البوذية لا تجعل الخلاص من الشر مقروناً بقوة إلهية عليا وذلك ما يرفضه الصوفية تماماً(*).

مراجع عن أديان الهند:

أولاً: من وجهة نظر مسلمي القرون الأولى للهجرة:

١ ـ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل.
٢ ـ البيروني (أبو ريحان): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.
٣ ـ الشهرستاني (عبد الكريم): الملل والنحل.
٤ ـ صاعد الأندلسي: طبقات الأمم.

ثانياً: مراجع حديثة:

١ ـ د. أحمد شلبي: مقارنة الأديان ـ أديان الهند الكبرى الطبعة الثانية ١٩٦٦ مكتبة النهضة.
٢ ـ حبيب سعيد: أديان العالم الكبرى مترجم والمؤلف هو وليم باتون. عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند.
٣ ـ مولانا محمد عبد السلام الرامبوري: فلسفة الهند القديمة.

(*) بشير جوستاف لوبون في كتابه حضارة الهند ٦٢٨٥ إلى أن مسلمي الهند قد تأثروا بالهندوكية والبوذية في تقاليدهم، إذ يحتفظ المسلمون بشعرات ينسبونها إلى لحية النبي محمد تماماً كما يحتفظ البوذيون بشعرات من جونثاما (بوذا) وأتباع الديانات الثلاث الهندوكية والبوذية والإسلام يقدسون مواقع أقدام ينسبونها لبراهما وبوذا ومحمد «حضارة الهندوس ٦٢٨» وقد ثار المسلمون في كشمير عام ١٩٦٢ ثورة عارمة حين سرقت هذه الشعرات واتهموا الهندوس بسرقتها ولم تسكن ثورتهم إلا بعد إعادتها.

الخلاصة:

من العرض السابق للمواجهة الفكرية بين الإسلام وسائر الأديان يتبين كيف نشأ علم الكلام وكيف انبثقت عن هذه المواجهة موضوعات هذا العلم:

فقد لزم عن المواجهة بين اليهودية والإسلام موضوعات تتعلق بالتنزيه والتشبيه وبإمكان نسخ الشرائع ثم بعصمة الأنبياء.

وبين المسيحية والإسلام ظهرت موضوعات تتعلق بالكلمة أو لكلام الله وخلق القرآن وأبحاث متعلقة بصلة الذات بالصفات وأخرى متصلة بالجوهر والأعراض.

وظهرت الجوانب الميتافيزيقية المتعلقة بالأخلاق أو بالأحرى البحث في أصل الشر، فكان أن انبثق القول بالعدل ونظرية اللطف الإلهي والصلاح والأصلح لدى المعتزلة للرد على ديانات الفرس من زردشتية ومانوية ومزدكية.

ودافع المسلمون عن النبوات وأنكروا التناسخ وأقروا المساواة وبحثوا في مصادر المعرفة ليواجهوا الصابئة والبراهمة والبوذية.

ولم يكن خلاف الإسلام مع الأديان الأخرى عقائدياً متعلقاً بالإلهيات فحسب وإنما شمل جوانب أخلاقية واجتماعية وأبحاثاً متصلة بنظرية المعرفة والعلم الطبيعي.

ولم يكن صراعاً جدلياً يقف فيه المتكلم أو الحبر أو اللاهوتي أو الكاهن يتجادلان ويناقشان فحسب وإنما كان هناك ـ كما هي الحال في الحروب ـ تسلل وراء خطوط الخصم ومحاولة التأثير على أتباع كل فرقة وتبادل الأسلحة الفكرية أو بالأحرى التسلح بمنطق الخصم واستدلالاته للتفوق عليه فضلاً عن حركات المنافقين ـ حيث يظهر الفرد الإسلام ويبطن عقيدة أبائه ـ التي أنتجت إسرائيليات وزندقة أضيف إلى ذلك كله الحياة اليومية المشتركة واللقاء الدائم

تبين لماذا تسربت بعض معتقدات الأديان الأخرى إلى بعض فرق المسلمين، فبينما ينكر الإسلام التشبيه فبين المسلمين مشبهة ومجسمة وأغلبهم لا يشك في صحة إسلامهم، وبينما يرفض الإسلام قدم الكلمة أو أزلية المسيح اعتنق الحنابلة القول بقدم القرآن كلام الله وهؤلاء بدورهم لا يتطرق الشك في إخلاصهم للإسلام، على أن فرقاً أخرى تسللت إليها معتقدات كان لا بدّ أن يدينهم عليها جمهور المسلمين كحركات الزنادقة أو القول بالتناسخ لأنها تتعارض صراحة مع أصول الإسلام من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

٢ ـ العوامل الداخلية

على إن عوامل داخلية ـ إلى جانب ما سبق ذكره من عوامل خارجية ـ قد أدت إلى نشأة الفرق الإسلامية وانبثاق بعض موضوعات علم الكلام.

١ ـ الإمامة:

يقول أبو الحسن الأشعري: اختلف الناس بعد نبيهم ـ ﷺ ـ في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً فصاروا متباينين وأحزاباً متشتتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة[١].

إنه من المعلوم أن الانشقاق المذهبي القائم بين المسلمين إلى اليوم هو انقسامهم إلى: أهل السنّة والشيعة والخوارج، وهو اختلاف في جوهره سياسي ولا يتعلق بأصول الاعتقاد، ولكن السياسة لدى المسلمين كانت وثيقة الصلة بالدين الأمر الذي طبع الخلاف بطابع ديني.

أما أسباب هذا الخلاف من الناحية التاريخية فراجع إلى أن الرسول قد

(١) الأشعري (أبو الحسن) وتحقيق محيي الدين عبد الحميد: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٤ ـ ٣٩.

انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم يستخلف(*) - في رأي جمهور أهل السنّة والخوارج -، فكان اجتماع السقيفة الذي أسفر عن مبايعة أبي بكر خليفة، كان بعض كبار الصحابة يؤثرون علياً ولكنهم آثروا عدم الخلاف، ثم عين أبو بكر عمراً خليفة من بعده في وقت كانت جيوش المسلمين تواجه الأعداء ولا يسمح الموقف بالاختلاف، ثم جعل عمر الشورى في ستة، فقلد عبد الرحمن بن عوف أحد الستة وهو عثمان الخلافة، واستفحل استياء أنصار علي بعد الأحداث التي أحدثها عثمان والفتن التي استيقظت في عهده، وكان مقتل عثمان نذيراً باندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين، ولم يستقر الأمر لعلي وإنما نافسه طلحة والزبير فضلاً عن معاوية المطالب بدم عثمان، ولم يهنأ علي بانتصاره في واقعتي الجمل وصفين، إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته.

وبظهور الخوارج يبدأ الفكر السياسي في الإسلام إذ لم يكن خلافهم على علي طمعاً في أن يكون أحدهم خليفة كما هي الحال بالنسبة للطامعين فيها أمثال طلحة والزبير ومعاوية، وإنما كان اختلافهم حول المبادىء، فلقد أثاروا لأول مرة في الفكر الإسلامي مشكلات سياسية مثل وجوب الإمامة، ومدى أحقية قريش باستئثار الخلافة، وحين نقموا على تحكيم الرجال وأعلنوا صيحتهم: لا حكم إلا الله، رد علي: كلمة حق أريد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله وإنه لا بدّ للناس من أمير بر أو فاجر[1]، وأصبح القول بوجوب وجود الإمام من أول المباحث في كتب السياسة الإسلامية أو بالأحرى الإمامة، كان خلافهم حول مبادىء وهكذا تنشأ الفرق(**)، ومن ثم لم يجد علي - مع أنهم قد أفسدوا عليه أمره كله مع

(*) يرى الشيعة الإمامية أنه نص على خليفته نصاً جليّاً بينما يرى الزيدية أنه نص على خليفته نصاً خفياً.

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة جـ ٢ ص ٢١.

(**) المبادىء خالدة ومن ثم تبقى الفرق التي تقوم على مبادىء أما الجماعات التي تلتف حول زعامة أشخاص فإنها لا بدّ أن تنقرض لأن الفرد زائل فانٍ.

معاوية ثم اتبعوا ذلك بقتله ـ وصفاً أدق من قوله فيهم: طلبوا الحق فأخطأوه(*).

ثم كانت كارثة كربلاء، والسيف الذي جز رقبة الحسين بن علي سبط النبي حز معه وحدة المسلمين إلى اليوم، إذ لا زال أكبر انشقاق مذهبي بين المسلمين هو انقسامهم إلى سنّة وشيعة، ذلك أن الأحداث السياسية قد تصاعدت والخطوب قد تفاقمت منذ وفاة النبي إلى مقتل الحسين على نحو كان لا بدّ أن تقصم معه وحدة المسلمين، فكان أن تشكلت للشيعة عقائد في الإمامة مباينة لاتجاهات أهل السنّة، وهكذا أصبح البحث في الإمامة ـ الإسم الذي أطلقه مفكرو الإسلام على السياسة الدينية ـ محور الخلاف بين أهل السنّة والشيعة والخوارج.

٢ ـ الحكم على فاعل الكبيرة:

ولم تكن مشكلة الإمامة هي وحدها التي أثارها الخوارج على مستوى المبادىء بدلاً من الأشخاص وإنما أثاروا موضوعاً آخر يتصل بالحكم على فاعل الكبيرة، كان الخوارج مناوئين للدولة الأموية، وكان لا بدّ أن يبرروا خروجهم وحربهم على أساس عقائدي، ولما كان الخلفاء الأمويون غير جديرين من ناحية الأفضلية(**) الدينية أن يكونوا للمؤمنين أمراء فضلاً عن أنهم قد وصلوا إلى السلطة بالغصب والإكراه بل لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر من سفك الدماء واغتصاب الأموال فقد أعلن الخوارج تكفير فاعل الكبيرة ـ حتى يحل لهم بذلك حربه، فكان أن ذهب فريق المسلمين أقلقه سفك الدماء بين المسلمين والحروب المتصلة وتملكه اليأس من التخلص من الدولة الأموية، رأى هذا الفريق وهم المرجئة ـ لأنهم يطلبون إرجاء الحكم على فاعل الكبيرة إلى يوم القيامة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له ـ إنه

(*) بينما طلب معاوية الباطل وأصابه.
(**) باستثناء عمر بن عبد العزيز ومن ثم كان الخليفة الوحيد الذي هادنه الخوارج.

لا يضر مع الإيمان معصية، وإن فاعل الكبيرة مؤمن، وأن ما يرتكبه من كبائر لا ينفي ولا يتنافى مع إيمان في قلبه، وكان لا بدّ أن لا يقتنع الناس بتطرف المرجئة ومن ثم ظهرت فرقة المعتزلة لتعلن أن فاعل الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، إنه في منزلة بين المنزلتين، ذلك إنه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ويشبه الكافر في عمله ولا يشبه في عقيدته.

وقد لزم عن ذلك بحث في مفهوم الإيمان: هل يقتضي العمل الصالح كما ذهب إلى ذلك الخوارج والمعتزلة أم أنه في القلب فقط أو في القلب وعلى اللسان كما أعلنت المرجئة، وهل الإيمان يزيد وينقص بزيادة صالح الأعمال أم أنه لا يزيد ولا ينقص ما دام في القلب فقط؟

هكذا انبثقت عن الهزات السياسية مسائل كلامية، لقد كانت ضمائر أتقياء المسلمين في قلق إزاء من يجاهرون بالكبائر فضلاً عن سائر المعاصي لا سيما إن كانوا خلفاء يفترض فيهم أن يكونوا قدوة، لأن الخلافة منصب ديني وليس سياسياً فحسب في مجتمع تقوم السياسة فيه على أصول الدين، فتساءل الناس: هل هؤلاء مؤمنون حقاً؟ وكان الخوارج أول من أجاب: أنهم فاسقون كافرون، وجاء من الطرف الآخر رد المرجئة أنهم فاسقون مؤمنون، ولم يكن رأي الحسن البصري ـ إمام أهل السنّة ـ والتابعي الجليل مقنعاً: إنه فاسق منافق، فجاء رأي المعتزلة، إنه فاسق في منزلة بين الكفر والإيمان، لقد أجمع المسلمون على وصف فاعل الكبيرة بالفسق واختلفوا في الأسماء والأحكام فكان هذا البحث «الأسماء والأحكام» من مباحث علم الكلام بكل ما تفرع عنه من مفهوم الإيمان ومقتضيات التوبة.

وإذا كانت صدمة أتقياء المسلمين بتولي الأمويين الحكم ـ ولم يكونوا لذلك أهلاً، بل هم أبناء أعداء الإسلام حتى غزوة الفتح ومن ثم أطلق عليهم ـ حطاً من شأنهم ـ اسم أبناء الطلقاء(*) ـ إذا كانت هذه الصدمة قد

(*) لقول الرسول لأبي سفيان ومن معه بعد فتح مكة وبعد أن سألهم: ماذا تظنوني فاعل بكم؟ اذهبوا فأنتم الطلقاء.

انبثقت عنها أبحاث في مفهوم الإيمان والفسق وفاعل الكبيرة، فإنه قد انبثق عنها أيضاً الجدل العنيف حول القضاء والقدر: فلقد كان الأمويون في حاجة إلى «أيديولوجية»(*) تسند حكمهم إلى جانب القوة، ولم تكن هذه إلا عقيدة الجبر، فوصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس بل وأعمالهم التي قد يخالف بعضها تعاليم الإسلام ليست إلا نتيجة لقدر من الله قد قدر ولا حيلة للناس بل لا ينبغي لهم دفعه، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم ويظاهرهم قراؤهم[1].

يذكر صاحب المنية والأمل[2] أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية(**) وملوك بني مروان وإنه مستند من لا ترضي طريقته، وقد كتب ابن عباس إلى المجبرة من قراء الشام لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم إليه.

ويذكر أن فريقاً من الناس قد اشتكى إلى عبد الله بن عمر: يا أبا عبد الرحمن، إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً، فغضب ابن عمر قائلاً: سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها، وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق له ليقول: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[3].

(*) الأيديولوجية دعاوى من أجل تبرير نظام حكم قائم بصرف النظر عن مدى الصدق أو الكذب في هذه الدعاوى راجع كارل مانهايم الأيديولوجية واليوتوبيا.

(1) الأصفهاني: الأغاني جـ ١٠ ص ٩٩، وجولدتسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٨٧.

(2) ابن المرتضى: المنيّة والأمل ص ٧ ـ ٨.

(**) كان معاوية يذكر دائماً في مجالسه أنه وعلي قد احتكما إلى الله فنصره الله وخذل علياً وبذلك كان معاوية أول من أشاع في الإسلام بدعة القول: المنصور من نصره الله والمهزوم من خذله الله وهي نفس عبارة السوفسطائيين: القوة هي الحق بعد أن ارتدت زياً دينياً يناسب بيئة دينية.

(3) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة جـ ٣ ص ٤١: وقبل تلك الواقعة حادثة أخرى إذ أتى بعلي زين العابدين بن الحسين أسيراً إلى عبيد الله بن زياد بعد حادثة كربلاء فسأله عن اسمه فقال: أنا=

وقد كان لا بدّ لهذا الادعاء الخطير - إذ يرتكب قوم الكبائر وينسبونها إلى مشيئة الله - من رد فعل لدى من شعروا بخطورة هذا الرأي على الدين، ففي رسالة منسوبة إلى الحسن البصري مرسلة إلى عبد الملك بن مروان يدافع فيها عن حرية إرادة الإنسان منتقداً القائلين بالجبر الذين ينسبون شر أفعالهم إلى الله[1]، ورسالة أخرى من غيلان الدمشقي إلى عمر بن عبد العزيز مما ورد فيها: هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما صنع أو يصنع ما يعيب أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت سيداً يدعو إلى الهدى ثم يصد عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم، أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم بينهم[*].

هكذا نشأ صراع فكري في داخل البيئة الإسلامية بين قوم يرتكبون المعاصي وينسبونها إلى مشيئة الله وبين من أقلقهم خطورة هذا الرأي على الدين.

حقيقة إنها مشكلة العقل الإنساني في كل فلسفة وفي كل دين في جميع

= علي بن الحسين (كان للحسين ولدان باسم علي) فرد زياد: أولـم يقتل الله بن الحسين فرد علي زين العابدين قد كان لي أخ يقال له أيضاً علي فقتله الناس فرد ابن زياد إن الله قد قتله الطبري ص ٣٥٠.

يقول تعالى بصدد من ينسب شر أفعاله إلى الله: «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا أن تتبعون إلا الظن وإن أنتم ألا تخرصون (الأنعام: ١٤٨).

(١) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتـزلة تحقيق فؤاد سيد ص٢١٤ - ٢٢٣ والرسالة تحوي خلاصة آراء المعتزلة وأدلتهم النقلية والعقلية في حرية الإرادة.

(*) لم يكن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ممن يقولون بالجبر ولكن هذه الأقوال قد وصلت ضمن ما ورد من نصيحة غيلان للخليفة الذي ولاه على الخزائن لرد المظالم، وغيلان الدمشقي من أوائل القائلين بالقدر - حرية الإرادة - وله رسالة في الرد على الأوزاعي فقيه الدولة الأموية - في القدر، وقد قتله هشام بن عبد الملك شر قتلة لقوله بالقدر وتشهيره بالأمويين راجع طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ - ٧٣١، وكذلك رسائل العدل والتوحيد، جـ ١، ص ٨٢.

العصور، ولكن العصر الأول للإسلام ـ وأعني عهد الرسول والصحابة ـ كان عصر إيمان وتصديق، وقد سبقت الإشارة إلى أن الرسول عليه السلام قد غضب حين وجد قوماً يتنازعون في القدر، وحذرهم أنه بذلك هلك من كان قبلهم من الأمم، ونصحهم أن يتجنبوا الموضوعات التي تثير النزاع والمراء والجدل العقيم، ومن ثم فإن ظهور هذه المشكلة في عصر التابعين إنما كان لما سبق ذكره من إشاعة الأمويين القول بالجبر.

ولا مبرر للقول أن القدرية الأوائل كانوا تلاميذ يوحنا الدمشقي كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين أمثال بيكر وكريمر وجولد تسهير مستندين في ذلك إلى عبارة ليوحنا يشير فيها إلى أن الجبرية ليست سوى الإسلام بينما يعتقد المسيحيون بحرية إرادة الإنسان[1]، لأن المشكلة قد ظهرت في البيئة الإسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقي بعشرين عاماً، إذ ظهرت في أوائل حكم الأمويين ـ قبل عام ٨٠ هـ ـ بينما مات يوحنا الدمشقي عام ١٢٣ هـ[2]، وظهور القدريين الأوائل في الشام ليس دليلاً كافياً على الالتقاء أو الاقتباس عنه، وإنما هو اتهام ألصقه الأمويون ومشايعوهم من العلماء المروجين للجبر بمن عارضهم فضلاً عن أن القول بالقدر ليس من أصول الدين المسيحي، ولم يكن القدريون الأوائل أمثال غيلان الدمشقي بحاجة إلى أن يتتلمذوا على يوحنا الدمشقي كي يعلموا أن الإنسان حر مختار.

ويشير رأي آخر إلى أن الخلاف بين القدرية والمجبرة في الإسلام إنما يرجع إلى النظر المجرد في آيات القرآن الكريم حيث آيات ظاهرها الجبر يستند إليها المجبرة وأخرى تفيد الاختيار يستند إليها القدرية، ومع أن هذا الرأي يبدو منطقياً إلّا أنه من الملاحظ بالنسبة لمعظم الفرق الكلامية أن آراءهم لم

---

(١) لويس جارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني جـ١ ص٦ وجولدتسهير: العقيدة والشريعة ص ٨٤.

(٢) ألم يكن صلب المسيح في عقيدتهم أمراً مقدراً أزلاً على الذين صلبوه وإلا فكيف يتم للبشرية الخلاص؟

تكن نتيجة تمعن موضوعي في آيات الكتاب بل الأفكار المسبقة هي التي تحكم استنادهم إلى الآيات فيتخير المتكلم ما يوافق رأيه ويؤول ما يخالفه، فالجهم ابن صفوان كان مجبراً أولاً ثم التمس من الآيات ما يؤيد موقفه وقام بتأويل ما يعارضه من آيات، وكان معبد الجهني قدرياً ثم استشهد بآيات تفيد حرية إرادة الإنسان.

وقد استند بعض المستشرقين إلى هذا الرأي ليلزموا عنه نتائج خطيرة، فقد ذهب جولدتسهير في تفسير نشأة علم الكلام إلى أنها محاولة من المتكلمين لإيجاد نسق مذهبي متجانس يسد الثغرات ويستبعد المتناقضات بين آيات الكتاب، ومثال ذلك بشأن مبدأ أساسي في الدين وهو مسألة الجبر والاختيار حيث الاستدلال على الرأي وضده قد استقى من القرآن[1]، وذهب دي بور إلى أن القرآن قد جاء للمسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات وتلقوا منه أحكاماً ولكنهم لم يتلقوا منه عقائد؟ وأن الرعيل الأول من المسلمين قد قبل ما في القرآن من تعارض ثم يشير إلى مشكلة الجبر والأختيار[2].

إن أبسط قواعد المنطق تشترط في التناقض اتفاق الجهة والشرط، وآيات الجبر تختلف مع آيات الاختيار جهة أو شرطاً أو غير ذلك من مقتضيات التناقض، أما اختلاف الجهة فإن قدرة الله ليست من جنس قدرة الإنسان، فمجال القدرة الإلهية مطلق الوجود وذلك موضوع ميتافيزيقي ومجال قدرة الإنسان متعلق بالتكليف إذ الإنسان حر فيما هو مكلف به مسؤول عنه فحسب وذلك موضوع أخلاقي، فلا تعارض بين قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[3]، وبين قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[4] لأن إيمان أهل الأرض كلهم جميعاً يتعلق بمطلق

---

(١) جولدتسهير وترجمة محمد يوسف وآخرين: العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٦٧ ـ ٦٩.

(٢) دي بور وترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريده: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٦ ـ ٧١.

(٣) سورة يونس آية: ٩٩.

(٤) سورة الكهف آية: ٢٩.

الوجود(*) ومن ثم بالقدرة الإلهية(**)، بينما اختيار الإنسان لنفسه الإيمان أو الكفر، الخير أو الشر فيتعلق بمبحث الأخلاق حيث المسؤولية والحساب ولا ينتقص ذلك ـ كما أدرك المعتزلة بحق ـ من قدرة الله لأن الله هو الذي أقدر الإنسان على الفعلين(***) فقدرة الله المطلقة وحرية الإنسان باعتباره مكلفاً ينتسبان إلى مجالين مختلفين أو عالمين متباينين ـ عالم الغيب وعالم الشهادة(****) ولا مجال إطلاقاً للخلط بينهما، وحين انتحل المشركون العذر لشركهم بالقول «ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا» عد الله الخلط بين المجالين أو العالمين ظناً وكذباً: ﴿ . . . كذلك كذب الذين من قبلهم ﴾ ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم ألا تخرصون ﴾[1].

كذلك يرتفع التناقض باختلاف الشرط ﴿ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره لليسرى ﴾[2]، فالله يسر الإنسان لليسر والعسر ولكن التيسير لليسر من الله مشروط بالعطاء والتقوى والصدق من الإنسان، كذلك العسر معلق على شرط البخل والاستغناء والكذب من الإنسان.

أما الحكم على القرآن بمنطق المذاهب الفلسفية فإنه يلزم عنه أن لو كان القرآن كذلك ـ أي لو اشتملت آياته على ما يفيد الجبر دون الاختيار أو العكس ـ ما لزم من قصور كل مذهب فلسفي عن أن يستوعب الحقيقة

(*) موضوعها في الفلسفة الميتافيزيقا أما في الدين فتتصل بعالم الغيب.

(* *) ولاقتضى ذلك أن يكون الإنسان غير الإنسان. . أن يكون الإنسان مجبراً لا يعرف ولا يقدم إلا على الخير.

(* * *) ﴿ إنا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً ﴾ الإنسان: ٣ ـ ﴿ وهديناه النجدين ﴾ سورة البلد: ١٠ وموضوع حرية إرادة الإنسان في الفلسفة مبحث الأخلاق وفي الدين يتعلق بعالم الشهادة.

(* * * *) إنهما في الفلسفة عالم الأشياء في ذاتها وعالم للظواهر.

(١) سورة الأنعام اية: ١٤٨.

(٢) سورة الليل: آيتان ٧، ٨.

الكاملة المتعددة الجوانب، بل أن بعض هذه المذاهب قد تداركت هذا القصور (*).

بل لقد ذهبت مذاهب فلسفية حديثة إلى أن الوجود لا يفسر في ضوء قانون عدم التناقض، على العكس إن التناقض هو سر الوجود وفي ضوئه يفسر مساره إذ ينبثق النقيض عن النقيض(**)، ومن الغريب أن يلتقي على هذا القول مذهبان متناقضان: المثالية والمادية.

لندع هذه التفنيدات المنطقية والفلسفية التي اقتضتها أحكام صادرة عن الهوى والتعصب، ولنعد إلى تفسير الدين ذاته لما عد في الظاهر تعارضاً بين الآيات، فمن المسلم به في الدين أن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، يرد الزمخشري على التساؤل: لماذا لم يكن القرآن كله محكماً؟ بقوله: لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولارتكنوا إلى طريقة التقليد، إن وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكدوا في معرفة الحق خواطرهم فيكونوا دائماً في فكر متجدد، وليست الآيات المتشابهة سبب الفتنة التي يبتغيها المبطلون لأنهم بغير ذلك كانوا يضلون، وإنما قد ميزت بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه فضلاً عما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه وما في رده إلى الحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله(١).

لقد أشار الزمخشري إشاره لها مغزاها تتصل بالعلم والحضارة، أما ما يتصل منها بالعلم، فإن العلوم الدينيةالتي تتصل كلها بالقرآن بسبب من

---

(١) أثبت كانط الحتمية في عالم الظواهر والحرية في عالم الأشياء في ذاتها.

(**) القلب المنعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع، الحزن العميق يؤدي إلى ضحك هستيري، تخرج الحياة من الموت والموت من الحياة ـ الإفراط في اللذة يجلب الألم والإفراط في الألم يعقبه لذة ـ الإفراط في العدالة (تهاون في العقاب) ظلم ـ الإفراط في التضخم يؤدي إلى الكساد.

(١) الزمخشري: الكشاف تفسير الآية من سورة آل عمران، منه آيات محكمات.

الأسباب إنما نشأت لأن العلماء قد أتعبوا قرائحهم في استخراج معانيه، ولو كان القرآن سهل المأخذ لارتكنوا إلى الجمود والتقليد، وأما ما يتصل بالحضارة فإن ازدهار الحضارة الإسلامية عقب ظهور الإسلام - وليس الأمر كذلك في بعض الأديان - إنما يرجع إلى سبب جوهري من أسبابه أن القرآن قد شحذ الفكر إلى التفكير والاستنباط، وازدهار حضارة ما مقرون بالنظر والتفكير كما أن انهيار حضارة ما مقرون بالجمود والركون إلى التقليد، فليست آيات الجبر وآيات الاختيار لتثير فتنة أو بلبلة إلا لدى المبطلين الذين كانوا بغير ذلك يضلون ويعترضون(*)، وإنما هي شحذت العقول وأثارت التفكير وكانت الفوائد الجليلة - على حد تعبير الزمخشري - والعلوم الجمة.

والأمر في الحياة كما هو في الكتاب الذي خطط للمسلمين سبيل الحياة، لقد كان الله قادراً على أن يرزق الناس دون أن يكدوا في السعي، ولكنه جعل السعي وسيلة الحصول على أسباب الحياة، وجعل الإنسان في حاجة متجددة إذ لا تشبع في الإنسان الاحتياجات على مر الزمان، والحاجة أم الاختراع، ولو كانت مقتضيات الحياة ميسرة للإنسان لكان الآن كما كان منذ آلاف الأعوام بدائية وبربرية ولما نبغت عبقرية أو قامت حضارة.

مرة أخرى نؤكد القول إن ما يعد في القرآن تعارضاً سواء ما تعلق بآيات الجبر والاختيار أو غير ذلك من الموضوعات إنما هو سبب من أسباب ازدهار فكر المسلمين عقب قيام الإسلام.

ولم يظهر علم الكلام ليستكمل في القرآن عقائد أو يسد ثغرة في التفسير، وإنها لدعوى عريضة لم تخطر ببال أحد من المتكلمين أن يكون علم

(*) استدراك: يشير أحد المستشرقين وهو مونتجمري وات أن آيات الجبر في القرآن إنما جاءت لتصحح مفهوماً خاطئاً لدى العرب في الجاهلية والذين كانوا يعتبرون أن السعادة أو الشقاء إنما تتحكم فيها قوة عمياء هي الدهر - التي تقابل فكرة المصير في أساطير اليونان - فجاء القرآن ليصحح هذا التصور ويجعل قدر الإنسان لا يبدو قوة عمياء وإنما لإرادة إلهية حكيمة ولذا نهى الرسول عن أن يسبوا الدهر.

الكلام مكملاً القرآن في الاعتقاد(*)، وإنما كانت آيات القرآن دائماً لوجهة نظر الفرق الكلامية أدلة نقلية بها يستدلون واليها يحتكمون.

لقد تحرج المسلمون الأوائل عن الخوض في موضوعات علم الكلام وعدوا ذلك مراء في الدين، ولكن احتكاك المسلمين بأصحاب الديانات الأخرى فضلاً عن الظروف السياسية والأحداث التاريخية في داخل البيئة الإسلامية قد اجتمعت لتفسح مكاناً لعلم الكلام في الفكر الإسلامي.

وإن كان علماء الإسلام قد عابوا على المتكلمين الخوض في مسائل تورث الخلاف وتثير الفرقة، فإنهم قد عابوا عليهم أيضاً ـ من الناحية المنهجية ـ أسلوبهم المتعسف في كثير من الأحيان في التأويل، فمن آمن منهم بالقدر أنكر أن يكون في القرآن ما يفيد الجبر والعكس صحيح ولجأ إلى منهج في التأويل لا يخلو من شطط، لقد سلكوا مسلك الفلاسفة في نزعتهم المذهبية ففاتتهم الحقيقة الكاملة المتعددة الجوانب في فهم روح القرآن ومعانيه كما فات الفلاسفة فهم الحقيقة الكاملة للوجود(**).

(*) يبدو أن بعض المستشرقين ينظرون إلى الإسلام من خلال المسيحية أي أنهم يعتبرون ما جرى في المسيحية قاعدة تسري على كل دين، مع تباين نشأة وظروف الأديان بقدر تباين معتقداتها، في المسيحية يكمل اللاهوت ـ فضلاً عن قرارات المجامع الكنسية ـ الإنجيل حيث يفسر ما غمض من أصول الإيمان المسيحي، أما في الإسلام فقد اكتملت العقائد حين اكتمل نزول القرآن ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وعاش المسلمون في غنى عن علم الكلام لولا عوامل خارجية وداخلية أشرنا إليها أكرهتهم على الخوض فيه ولا زال المسلمون قبل الأشعري ثم بعد الغزالي يجدون أن لا حاجة بهم في أمور دينهم إلى هذا العلم وليس الأمر كذلك بالنسبة للاهوت لدى المسيحيين.

(**) وهم إن كانوا في ذلك ملامين إلا أنهم معذورون، يقول سهل بن عبد عبد الله التستري: لو أن عبداً أعطى لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية علم الله فيه. وإنما يفهم على قدر ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم كلامه، تفسير التستري ص ١٩١.

البَابُ الأوّل

المعتـــزلـــة

تمهيد: النشأة والتسمية

طبقات المعتزلة ورجالهم.

الفصل الأول : الأصول الخمسة (التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

الفصل الثاني : من هم أسلاف المعتزلة؟

أ - هل هم الجهمية؟

ب - هل هم القدرية؟

أهم شخصيات المعتزلة

الفصل الثالث : دور النشأة: واصل بين عطاء وعمرو بن عبيد.

الفصل الرابع : دور الاكتمال: ١ - أبو الهذيل العلاف.

٢ - إبراهيم بن سيار النظام.

٣ - معمر بن عباد السلمي.

الفصل الخامس : دور الاعتزال المتشيع: أ - بشر بن المعتمر.

(مدرسة بغداد) ب - أبو الحسين الخياط.

جـ - ثمامه بن الأشرس - أحمد بن أبي دؤاد - أبو موسى المردار - الجعفران - الاسكافي - البلخي.

الفصل السادس : دور النهاية: ١ - أبو علي الجبائي.

٢ - أبو هاشم الجبائي.

٣ - القاضي عبد الجبار.

تعقيب

المعتـــزلـــة

تـمهيـد

ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية، فقد سبقتها في النشأة فرق كالجهمية والقدرية، ولكن المعتزلة أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة[1]، ويعترف لهم خصومهم ـ فضلاً عن المنصفين ـ بذلك، يقول الملطي[2] ـ وهو من الخصوم ـ: إنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم، ويقول عنهم الإسفرييني[3] ـ من الخصوم أيضاً ـ إنهم أول فرقة أرسوا قواعد الخلاف، أما من المنصفين فيقول عنهم القاسمي: إنهم أول من ظهر من

(١) لويس جارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني جـ ١ ص ٩١.

(٢) الملطي (أبو الحسن محمد أحمد الشافعي): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ طبعة سنة ١٩٤٩ تحقيق زاهد الكوثري.

(٣) الإسفراييني (أبو المظفر): التبصير في الدين ص ٥٣ تحقيق زاهد الكوثري نشر مكتبة الخانجي ١٩٥٥.

الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول، وإنهم من أعظم الفرق رجالاً وأكثرهم أتباعاً[1].

ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها، ولا أعني بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى فضلاً عن الزنادقة، وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية - إيجابياتها وسلبياتها، مناقبها ومثالبها، محاسنها ومساوئها، من أهم هذه الخصائص الحضارية ما يأتي:

١ - إن المسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية ازدهاراً وانهياراً، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن الثالث الهجري كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية قد اقترن بتدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى. فهل كان ذلك محض مصادفة؟(*).

٢ - إن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالي بل من أصحاب الحرف وأهمية ذلك حضارياً ترجع إلى ما يأتي:

أ - إن مبدأ المساواة قد تحقق في الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة بل من الطبقات الدنيا.

ب - لا يعد كونهم من الموالي سبباً للتشكك في إيمانهم أو اعتبار رواسب

---

(١) القاسمي (جمال الدين): تاريخ الجهمية والمعتزلة.

(*) ربما تنبهت إلى ذلك فرقة نشأت بالهند فسمت نفسها «المعتزلة الجدد» من أجل إعادة مجد الإسلام، ولقد حارب المعتزلة - رجالهم ونساؤهم - شتى صنوف الغيبيات التي تروج في عهود الانحطاط كالإيمان بتأثير الجن على الإنسان أو كرامات الأولياء.

حضارية ودينية قد خالطت اعتقادهم، إذ أن معظم حملة العلم في الإسلام ـ كما لاحظ ابن خلدون بحق ـ كانوا من العجم، ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة في العرب، ولما كان علم الكلام مثله في ذلك كمثل سائر العلوم التي تستلزم نوعاً من التحضر كان الموالي أسرع من عرب البادية إلى نيلها والنبوغ فيها، لأنهم أقدر عليها للحضارة الراسخة فيهم[1].

جـ ـ ويشير ابن خلدون إلى سبب آخر ذلك، أن العرب حين خرجوا من البداوة إلى الحضارة شغلتهم الرياسة ومقتضيات أعباء الدولة من السياسة والإدارة عن القيام بالعلم والنظر، وسيأتي بيان ذلك بصدد ظروف نشأة المعتزلة.

نشأة المعتزلة:

أول ما يصادفنا بصدد فرقة المعتزلة كثرة الآراء حول عوامل نشأتها وسبب إطلاق اسم المعتزلة على رجالها، ويردد كثير من المؤرخين وكتاب الفرق ـ ومعظمهم من خصوم المعتزلة ـ القصة التالية كنقطة بدء تاريخية لنشأة هذه الفرقة.

دخل رجل على الحسن البصري وقال: يا إمام الدين: لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ (فصل في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم).

منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واصل واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة[1](*).

ومع ذيوع هذه الواقعة في تفسير نشأة المعتزلة فإن الأبحاث الحديثة لا تجد فيها مسوغاً معقولاً أو مبرراً كافياً لما يريده خصوم المعتزلة ـ وأكثرهم أشاعرة ـ من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنّة والجماعة، فمع أن القصة لا تشير إلى رأي الحسن البصري حين تطاول تلميذه واصل فسبقه إلى إبداء رأيه، فإن رأي الحسن البصري بصدد هذه المشكلة التي كثر فيها الكلام في ذلك الزمان كان معروفاً، وهو إن صاحب الكبيرة فاسق منافق[2]، وهو رأي من العسير أن نعتبره معبراً عن رأي الجماعة بعد استبعاد الخوارج والمرجئة، فقد سفهه البغدادي فيما بعد لأن المنافق أشر من الكافر[3]، ولا يبطن صاحب الكبيرة الكفر الذي يبطنه المنافق(**)، ومن ثم لا أعتقد أن الخروج على رأيه بدعة حتى يعد المعتزلة من أجلها منشقين.

ويختلف الرواة فينسب بعضهم الحادثة إلى واصل بن عطاء وينسبها البعض الآخر إلى عمرو بن عبيد، يقول السمعاني: المعتزلة نسبة إلى الاعتزال أي الاجتناب، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث ما أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه فسموا المعتزلة[4]، وإلى مثل هذا الرأي يذهب المقريزي.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٦٧.

(*) لو صحت هذه الحادثة فإنها تكون قد وقعت بين عامي ١٠٠، ١١٠ هـ

(٢) الخياط: الانتصار ص ١٦٥.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٩٨.

(**) بل إنه إذا كان المنافق يبطن الكفر ويظهر الإيمان فإن فاعل الكبيرة على العكس يبطن الإيمان ويظهر أعمال الفسق.

(٤) السمعاني: الأنساب ص ٣٥.

ثمة رواية أخرى تقرر أن الذي ساهم بذلك قتاده بن دعامة السدوسي (المتوفي عام ١١٧ هـ)، إذ دخل مسجد البصرة - وكان أكمه - فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه فأمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري، فلما عرف أنها ليست له قال: إنما هؤلاء معتزلة ثم قام عنهم، ومنذ ذلك الحين سموا المعتزلة[١].

وإذا كانت هذه الحادثة بدورها أوهى من أن تفسر النشأة الحقيقية لفرقة المعتزلة: فإن صاحب مروج الذهب[٢] يعلق بدء ظهورهم على أصل من أصولهم - أعني المنزلة بين المنزلتين - دون إشارة إلى اختلاف واصل أو عمرو على الحسن البصري، يقول المسعودي: ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة وهو شيخ المعتزلة وقديمها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر وبه سميت المعتزلة.

لا يستبعد أن يكون أصل (المنزلة بن المنزلتين) أول أصول المعتزلة ظهوراً من الناحية التاريخية، وإن لم يكن أهم أصول المعتزلة من الناحية الكلامية أو الفلسفية، إنه بشيوع ارتكاب الكبائر وانتشار سفك الدماء سواء بسبب الفتن أو بسبب قتل الأمويين لخصومهم فضلاً عن مقتل بعض كبار الصحابة من أمثال عثمان وعلي وطلحة والزبير على أيدي مسلمين، تساءل الناس عن رأي الدين في فاعل الكبيرة(*)، وكان رأي الخوارج أسبق الآراء: ولتبرير خروجهم على الأمويين قالوا بتكفير فاعل الكبيرة: ولقد غالوا في ذلك

(١) طاش كبري زاده. مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٢.
(٢) المسعودي: مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٢.
(*) يبدو أن التساؤل قد حدد في عهد علي إبان الحرب الأهلية إذ قال عن أهل الشام لا تقولوا لهم كفرة، وإنما هم قوم زعموا أننا بغينا عليهم وهم بغوا علينا، وعن عمار بن ياسر من أصحاب علي - لا تقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا ظلموا وفسقوا أنظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٠.

حتى استحلوا قتل مخالفيهم من أصحاب الفرق الأخرى، فكان أن ظهر رد الفعل المتطرف أعني رأي المرجئة، إذ قالوا بإرجاء الحكم على فاعل الكبيرة إلى الله يوم القيامة، وأنه مؤمن إذ لا يضر مع الإيمان معصية، ولكن هذا الرأي وإن هدف إلى تسكين الفتنة وسفك الدماء فإنه لا يرضي الضمير الإسلامي بحال، إذ كيف يتسق الإيمان مع ارتكاب الكبائر، ولم يقنع الناس اتفاق الفرق حول كونه فاسقاً. أريد أن أقول إن رأي المعتزلة أو بالأحرى واصل بن عطاء ـ إنما ظهر وليد حاجة دينية ملحة حول مشكلة اضطرب الناس بشأنها، فلم يكن المسلمون آنذاك متفقين حول الحكم على فاعل الكبيرة حتى يكون رأي واصل خروجاً على الجماعة ويكون الاعتزال مرادفاً للانشقاق كما تحاول روايات الخصوم أن تصوره، وإنما الصحيح أن المسلمين كانوا حيارى بين إفراط الخوارج وتفريط المرجئة، كما يدل على ذلك موقف السائل في مجلس الحسن البصري.

ولقد انعكس هذا الاختلاف حول أسباب نشأة المعتزلة وسبب التسمية على مصدر هذه التسمية، هل جاءتهم من الخصوم أم أطلقوها على أنفسهم، ولا شك أن مصدقي قصة اعتزال واصل ـ أو عمرو بن عبيد ـ مجلس الحسن البصري يجعلون خصوم المعتزلة مصدرها، وأنه حين لزمتهم هذه التسمية دافعوا عنها مظهرين فضلها بعد أن أيقنوا أن لا خلاص لهم منها[1]، وفي بيان فضل الاعتزال واعتزاز المعتزلة باسمهم يقول ابن المرتضى: إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الإسم لا غيرهم وأنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام، وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً فإنما الأقوال المحدثة والمبتدعة واعتزلوها[2]، أما ما يقصده بالمجمع عليه فهو أن صاحب الكبيرة فاسق إذ تتفق على ذلك فرق المسلمين جميعاً: وأما ما

---

(١) مقدمة: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة المقدمة بقلم فؤاد سيد ص ٢٦ وراجع أيضاً المعتزلة لزهدي جار الله ص ٤.

(٢) ابن المرتضى (أحمد بن يحيى): المنية والأمل ص ٤.

خالفوا فيه فهو ما اختلفت فيه الفرق بين مؤمن أو كافر أو منافق.

ولقد ظهر لفظ «المعتزلة» كاصطلاح يطلق على طائفة قبل الحادثة المنسوبة إلى واصل، إذ أطلق هذا اللفظ من قبل بالمفهوم السياسي على من اعتزلوا الحرب بين علي وخصومه، فقد أرسل قيس بن سعد بن عبادة عامل مصر إلى علي أثناء خلافته: إن قبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس... ويقول الطبري في موضع آخر: ولم يلبث محمد بن أبي بكر - عامل مصر لعلي بعد قيس بن سعد - شهراً كاملاً حتى بعث إلى أولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس قد وادعهم[1]، كذلك سأل المغيرة بن شعبة أبا موسى الأشعري عن رأيه فيمن اعتزل هذا الأمر وجلس في بيته كراهية الدماء فأجابه أبو موسى: أولئك خيار الناس خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم[2].

وقد حاول بعض الباحثين[*] إيجاد صلة بين الاعتزال بالمفهوم السياسي وبين الاعتزال بالمفهوم الكلامي مستندين في ذلك إلى أن مشكلة الحكم على فاعل الكبيرة ذات طابع سياسي، وإن المعتزلة جميعاً أعداء الأمويين وإلى ارتباط واصل بن عطاء بزيد بن علي واحتضان الزيدية لأصول المعتزلة، وحين انقطعت الصلة بين العباسيين والعلويين منذ قيام الدولة العباسية بقي فرع بغداد على علاقة طيبة بالشيعة المعتدلة، وهو رأي موافق لما قال به الملطى - مع أنه من خصوم المعتزلة - إذ يقول: المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر، إذ اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا أصحاب

---

(١) الدينوري: الأخبار الطوال ص ٣٠١.

(٢) الطبري: تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٢٤٤.

(*) مقالة نيبرج عن المعتزلة في مقدمة كتاب الانتصار.

علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة[١].

ولعل قيمة هذه الرواية أنها تلقي الضوء على الصلات الأولى بين المعتزلة والشيعة فضلاً عن أنه كثيراً ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة من بين أهل التقى والورع اعتكاف على العلم والعبادة، يقول الدكتور النشار: اعتزل إذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين رأوا الأمر بين يدي معاوية الطليق فزهدوا الدنيا وأمرها ولجأوا إلى التعبد بالعلم وسرعان ما تناسوا السبب السياسي في اعتزالهم[٢][*].

غير أنه من ناحية أخرى يعيب هذه الرواية أن رأس المعتزلة وهو واصل ابن عطاء لم يكن مشايعاً لعلي، بلى إنه أدان الفريقين المتحاربين: علي وخصومه، وأن الاعتزال بالمفهوم السياسي إنما أطلق على فريق من الصحابة من أمثال سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأسامة بن زيد ممن اعتزلوا علياً وخصومه، ومن ثم فإن المعتزلة المتكلمين إنما هم امتداد للمعتزلة السياسيين الذين وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي ومعاوية ثم بين أنصار ذرية علي والخلفاء الأمويين فيما بعد[٣].

على أنه من العسير أن نجد صلة واضحة بين المعتزلة السياسيين والمعتزلة الكلاميين إلا في الاشتراك اللغوي للفظ الاعتزال: الحياد بين فئتين متنازعتين أو تعليق الحكم بصدد رأيين مختلفين.

---

(١) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر جـ ١ ص ٤٣٩ ـ ٤٣١.

(*) يلاحظ هنا أيضاً ما سبقت الإشارة إليه: استئثار العرب بالسلطة زمن الأمويين وبالخلافة زمن العباسيين كانت من العوامل التي دفعت بالموالي إلى النبوغ في مجال الفكر والعلم حسب رأي ابن خلدون.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ١٩٠ ـ ١٩٢ والرأي للمستشرق نللينو عرض الدكتور بدوي ويؤيده وهو رأي النوبختي أيضاً أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ١٣.

وإذا كانت المصادر التاريخية لا تمدنا بالرأي الحاسم في الموضوع، وإذا كانت حادثة خروج واصل على الحسن البصري أو حتى رأي واصل بصدد فاعل الكبيرة لا يفسر الوزن الحقيقي لفرقة كالمعتزلة في مجال الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة، وحينما يعجز ظاهر التاريخ علينا أن نستبر باطنه، ومن ثم فإن التفسير العقلي هو وحده الذي يفسر قيام المعتزلة والدور الذي قامت به في الفكر الإسلامي، ذلك إنه لا يصح تعليق عظائم الأمور لا سيما في مجال الفكر على أتفه الأحداث، وإنما المشكلة الحقيقية التي عنها انبثق المعتزلة باعتبارهم أصحاب النظر العقلي، هي في الإسلام كما هي سائر الأديان: ففي كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة، ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل؟ أيهما المرجح: تقديس النص والنأي به عن النظر العقلي وذلك هو موقف النصيين من أهل الظاهر أم تأويل ظاهر النص كي يتمشى مع العقل فيتسنى إقناع المخالفين خصوصاً من أصحاب الديانات الأخرى، أولئك هم المؤولة ومنهم المعتزلة، يقول القاسم الرسي: ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد وهي: العقل والكتاب والرسول... والعقل أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما[1].

إن وضع المشكلة على هذا النحو هو وحده الذي يفسر النشأة الحقيقية للمعتزلة فضلاً عن الدور الخطير الذي أدوه في الحضارة الإسلامية وذلك بعد أن عجزت الأدلة التاريخية عن تقديم إجابة حاسمة.

تسميات أخرى للمعتزلة:

ليس اسم المعتزلة هو وحده الذي أطلق على هذه الفرقة، ويجب

---

(١) القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي: أصول العدل والتوحيد تحقيق محمد عماره جـ١ ص٩٦ منشورات دار الهلال من الخطأ فهم عبارة الرسي أن الاستدلال مقدم على الإيمان أو العقل على الكتاب تقديماً مطلقاً وإنما أن الكتاب وكونه من عند الله والرسول وكونه موحى إليه قد عرفا بالعقل بينما لا يلزم لمعرفة كوننا عقلاء إلى كتاب أو رسول فإنه إن تعارض ظاهر النص مع العقل فذلك يعني أن النص في نظر المعتزلة من الآي المتشابه الذي يلزم تأويله ليتسق مع العقل.

المعتزلة أن يتسموا باسم الفرقة العدلية حيث العدل أهم أصولهم الخمسة، إذ يتضمن أغلب نظرياتهم فضلاً عن أن الأصول الثلاثة الأخيرة لازمة عنه، يجب أن يسموا أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، أما خصومهم فقد نبذوهم بعدة ألقاب منها (المعطلة) لتنزيههم الله عن صفات المحدثين تنزيهاً ينطوي على كثير من الصفات السلبية إلى حد التعطيل في رأي الخصوم، ومنها (القدرية) لقولهم بحرية الإنسان أو بالأحرى أن (قدر) الإنسان بيده، يقول ابن الأثير: سموا قدرية لأنهم أثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى، ونفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه، ولا يوافق المعتزلة على هذه التسمية إذ يقولون لخصومهم أنتم أولى بهذه التسمية لأنكم تجعلون الأشياء جارية بقدر من الله ومثبت الشيء أحق بالنسبة إليه من نافيه، فأجابهم الخصوم بأن مثبت الشيء لنفسه أولى بالنسبة إليه ممن نفاه عن نفسه، ويبدو أن نفور كل فريق من أن يلقب بهذه التسمية راجع إلى اعتقاد الفريقين بالحديث الشريف: «القدرية مجوس هذه الأمة»، ويفسره الخصوم أن المعتزلة قد أثبتوا فاعلين: الله والإنسان كما أن المجوس قد أثبتوا إلهين: النور والظلمة، ومعلوم أن لفظ القدرية قد أطلق أصلاً على رواد القول بحرية إرادة الإنسان من المتكلمين وأعني بهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمرو المقصوص، ولما كان هذا القول قد تبناه المعتزلة من بعدهم فقد حاول خصومهم لصق التسمية بهم.

ولقب المعتزلة بالجهمية، ويبدو أن الإمام أحمد بن حنبل هو أول من أطلق عليهم هذا الإسم في كتابه: الرد على الجهمية(*)، لأن مناظراته كانت في زمنه مع الجهمية في القول بنفي الرؤية والصفات وخلق القرآن فضلاً عن التأويل العقلي واعتبار العقل مصدر المعرفة، يقول القاسمي: إن تلقيبهم (أي المعتزلة) بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم الجهمية في تلك المسائل مع

(١) جمال الدين القاسمي الدمشقي تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٤.

(*) نسبة إلى الجهم بن صفوان.

مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها[1]، على أن المعتزلة لا يعدون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه في مسائل جوهرية، فقد كان الجهم مجبراً والمعتزلة قدرية، والإيمان عند الجهم اعتقاد في القلب فقط بينما هو لدى المعتزلة اعتقاد وقول وعمل أي ما وقر في القلب ونطق به اللسان وصدقه العمل.

هذه تسميات أطلقها الخصوم وفقاً لموضوع الخلاف، فالصفاتية الذين يثبتون لله الصفات الخبرية يصفون المعتزلة بأنهم معطلة، والقائلون بالجبر يسمون المعتزلة باسم القدرية، والمرجئة ـ الذين يرجئون الحكم على فاعل الكبيرة إلى يوم القيامة إن شاء عذبه الله وإن شاء غفر له يلقبون المعتزلة بالوعيدية لأنهم يقولون إن الله صادق في وعيده فلا يتخلف عذابه كما أنه صادق في وعده فلا يتخلف ثوابه.

وقد ذكر المقريزي تسميات أخرى أطلقها الخصوم ولكنها ليست شائعة كاسم المفنية لقول أبي الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الخلدين، واللفظية لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة والقبرية لإنكارهم عذاب القبر[2].

والقصد من ذكر هذه الألقاب المتعددة أن يعرف القارىء أن المعتزلة هم المقصودون إن ورد اسم من هذه الأسماء في كتاب من كتب الفرق وأصحاب المقالات من الخصوم، أما بصدد البحث الموضوعي فلا يشار إليهم إلا تحت اسم المعتزلة.

---

(١) القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٥.

(٢) المقريزي: الخطط: جـ ٤ ص ١٦٩.

رجال المعتزلة وطبقاتهم

يحاول كتاب كل فرقة أن يصلوا فرقتهم برسول الله وصحابته، والسبب واضح، وهو بيان أن آراءهم ليست مستحدثة أو بدعا إنما ترجع إلى صاحب الرسالة وما كان عليه أصحابه(*)، وذلك ما فعله كل من القاضي عبد الجبار وابن المرتضى من كتاب المعتزلة، فقد قسمهم الأول إلى عشر طبقات تنتهي بطبقة شيخه ثم أضاف ابن المرتضى نقلاً عن الحاكم الجشمي طبقتين على النحو الآتي ذاكرين أهمهم فقط.

الطبقة الأولى: علي وأبو بكر وعمر (على هذا الترتيب ولم يذكر عبد الجبار «عثمان» بينما ذكره ابن المرتضى مع أن الأول معتزلي والثاني شيعي زيدي» وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأضاف إليهم ابن المرتضى أبي الدرداء وأبي ذر وعباده بن الصامت.

الطبقة الثانية: الحسن والحسين(**) ابنا علي بن أبي طالب ومحمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية)(***) ومن التابعين سعيد بن المسيب وطاووس اليماني وأبو الأسود الدؤلي.

(*) أو على حد تعبير ابن المرتضى لبيان أن المعتزلة هي أتقى الفرق وأبرها.

(**) لتزين بذكرهما هذه الطبقة. القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال س ٢١٤ طبعة تونس.

(***) أحد أبناء علي وقد لقب كذلك لأن أمه من بني حنيفة.

الطبقة الثالثة: أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن ابن محمد، ومن أحفاد علي كذلك: الحسن بن الحسن وابنه عبد الله وابنه محمد النفس الزكية، وزيد بن علي زين العابدين بن الحسين ثم محمد بن سيرين وأخيراً الحسن البصري.

الطبقة الرابعة: وبها يبدأ مذهب المعتزلة بالمفهوم الكلامي وأهم رجالها: غيلان الدمشقي، واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد، مكحول ابن عبد الله وبشير الرحّال.

الطبقة الخامسة: وهم أصحاب واصل الذين بعث بهم إلى البلدان لنشر مذهب الاعتزال: أبو عمرو عثمان بن خالد الطويل، وقد رحل إلى أرمينية وعنه أخذ أبو الهذيل العلاف المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل، حفص بن سالم وقد خرج إلى خراسان لمناظرة الجهم بن صفوان الذي كان يشيع مذهب الجبر، القاسم بن السعدي وقد ذهب إلى اليمن، وأيوب بن الأوتن وقد أرسله واصل إلى المدينة والجزيرة والبحرين، الحسن بن ذكوان.

ومن تلاميذ عمرو بن عبيد شبيب بن شيبه وخالد بن صفوان وحفص ابن العوام، وعمرو والحسين ابنا حفص بن سالم.

الطبقة السادسة: وتشمل أعظم رجال المعتزلة وأعمقهم أثراً في تشكيل المذهب وتحديد آرائه سواء في جليل الكلام أو دقيقه وعلى رأسهم أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي الشهير بالعلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام، وبشر بن المعتمر - مؤسس مدرسة بغداد المعتزلية، ومعمر بن عباد السلمي، وموسى الأسواري، وهشام بن عمرو الفوطيّ، وأبو بكر بن كيسان الاصم.

الطبقة السابعة: وعلى رأسها أبو معن ثمامة بن الأشرس، وأبو عثمان ابن بحر الجاحظ، وأبو موسى المردار (الشهير براهب المعتزلة) وأحمد بن أبي دؤاد، ويوسف بن عبد الله الشحام، وعلى الأسواري وعباد بن سليمان وأبو

جعفر الاسكافي وأبو الحسين الصالحي وصالح قبه ثم الجعفران: جعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب.

الطبقة الثامنة: وعلى رأسها أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (تلميذا الشحام)، أبو مجاهد أحمد بن الحسين البغدادي، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (مؤلف كتاب الانتصار)، أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي وأبو العباس الناشىء(*).

الطبقة التاسعة: **أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي**، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي، ويبدو أنه في هذه الفترة الزمنية ـ النصف الأول من القرن الرابع الهجري ـ امتزجت معتقدات الشيعة بآراء المعتزلة، ومن ثم نجد في هذه الطبقة رجالاً من كبار مفكري الشيعة كأبي سهل النوبختي والحسن بن النوبختي: صاحب كتاب فرق الشيعة.

الطبقة العاشرة: وهم تلاميذ أبي هاشم الجبائي وأشهرهم أبو علي بن خلاد وأبو عبد الله الحسين بن علي البصري وأبو إسحق بن عباس وأخت أبي هاشم وابنه أحمد.

الطبقة الحادية عشر: وعلى رأسها قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني وقد تتلمذ على أبي هاشم الجبائي ثم رجال من أئمة الشيعة الزيدية ومفكريهم من أمثال أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسن بن القاسم ابن الحسن بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو العباس الحسنى، الإمام المؤيد بالله وأخوه الإمام أبو طالب، يحيى بن محمد العلوي.

(*) من هذه الطبقة أيضاً ابن الراوندي الذي خرج على المعتزلة مؤلفاً كتاب فضائح المعتزلة، يقال إنه تشيع ويقال إنه ألحد وقد ألف الخياط كتابه: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، وهو أول كتاب لمؤلف معتزلي وصلنا في العشرينات من هذا القرن بعد أن كنا نعرف آراء المعتزلة من كتب خصومهم.

الطبقة الثانية عشرة: أبو رشيد النيسابوري، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين العلوي.

ومذهب المعتزلة قد ظهر بالبصرة ثم ظهرت مدرسة له ببغداد، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة وتشكلان التيارين الرئيسين للاعتزال، وهذا جدول يتضمن أهم رجال المدرستين:

معتزلة البصرة	معتزلة بغداد
الطبقة الرابعة: واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) - عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ). (ت ١٤٤ هـ).	بشر بن المعتمر (ت ٢١٩).
الطبقة الخامسة: عثمان الطويل - حفص بن سالم - الحسن بن زكوان	ثمامة بن الأشرس (ت ٢٣٤هـ) - أحمد بن أبي دؤاد (ت ٢٤٠هـ). أبو موسى المردار (ت ٢٢٦هـ)
الطبقة السادسة: أبو الهذيل العلاف (٢٣٥) - أبو بكر الأصم - معمر بن عباد (٢١٥هـ). إبراهيم النظام (٣٥٦ هـ) - أبو موسى الأسواري - هشام الفوطي (ت ٢١٨ هـ).	- جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ). جعفر بن حرب (ت ٢٣٦هـ) - أبو الحسين الخياط (ت ٣٩٠هـ). عيسى بن هيثم الصوفي - أبو جعفر الأسكافي (٣٤٠). أبو القاسم البلخي (ت ٣١٩هـ).
الطبقة السابعة: الجاحظ (ت ٢٥٩ هـ) - يوسف الشحام (ت ٢٣٣ هـ) عباد بن سليمان (ت ٣٠ هـ).	
الطبقة الثامنة: أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ).	
الطبقة التاسعة: أبو هاشم الجبائي (ت ٣٣١ هـ).	
الطبقة العاشرة: أبو علي بن خلاد - الحسين البصري (أبو عبد الله ابن علي) (ت ٣٦٩ هـ).	
الطبقة الحادية عشرة: القاضي عبد الجبار ابن أحمد (ت ٤١٥ هـ).	
الطبقة الثانية عشرة: أبو رشيد النيسابوري - الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) أبو الحسين البصري (محمد علي ابن الطيب) (ت ٤٣٦ هـ).	

الفصل الأول

الأصول الخمسة

تجمع رجال المعتزلة أصول خمسة، لا يعد معتزلياً من لا يؤمن بها كلها، يقول الخياط[1]: لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل ويخالفوننا في الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعبارة الخياط تفيد تداخل آراء الفرق الإسلامية كاتفاق الجهمية والمعتزلة في التأويل واختلافهم في القدر ومن ثم لا يعد الجهم معتزلياً.

ولم يظهر اصطلاح «الأصول الخمسة» فضلاً عما تفرع عنه من نظريات في عهد المؤسس الأول ـ واصل بن عطاء ـ، فقد كانت بعض الموضوعات في عهده ـ على حد تعبير الشهرستاني ـ غير نضيجة، بل إن كثيراً من المسائل لا

---

(١) الخياط: الانتصار تحقيق نيبرج س ١٢٦ ـ ١٢٣.

سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام لم ينشأ إلا لدى رجال الطبقة السادسة وعلى رأسهم من يعد المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة وأعني به «أبو الهذيل» العلاف.

أريد أن أقول إذا عرضنا للأصول الخمسة فإنما نعرضها وقد اكتمل المذهب ونضجت الموضوعات.

الأصل الأول ـ التوحيد

أ ـ التنزيه:

يتفق المسلمون جميعاً على توحيد الله، ولكن المعتزلة تعني بالتوحيد التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضاً للتصور اليهودي لله من جهة ولآراء المجسمة والمشبهة والحشوية من جهة أخرى، فالله لدى المعتزلة «ليس كمثله شيء»، تلك آية محكمة تؤول في ضوئها كل آيات يدل ظاهرها على اتصاف الله بأوصاف المخلوقين، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم (إنكار على المجسمة الذين جعلوا الله جسماً وعلى فكرة العهد القديم إن الله خلق آدم على صورته)، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض (إنكار على المسيحية إمكان تشخص الله أو أنه جوهر يتقوم بأقانيم)، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة (إنكار على اليهودية إنه ذو وفرة(*) سوداء أو بيضاء) ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة (إنكار على الحشوية والمشبهة اعتقادهم أن النبي ليلة المعراج قد صافحه وأحسّ برد أنامله على كتفه)، ولا طول ولا عرض ولا عمق (إنكار على المجسمة أيضاً تصورهم الإلّه سبعة أشبار بشبر نفسه) ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن (تأويل لكل آية يفيد ظاهرها معنى نزول الله أو عروجه)، ولا يتبعض فليس بذي أبعاض وأجزاء أو جوارح وأعضاء

(*) الوفرة: الشعر المرسل خلف الأذنين.

(دحض لتصورات غلاة المجسمة الذين أجروا على الله كل الجوارح من صفات المخلوقين عدا الفرج واللحية) وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان (إنكار على الصفاتية تصورهم الله مماساً أو محاذياً للعرش)، ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناهٍ ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، تقدس عن ملامسة النساء أو اتخاذ الصاحبة والأبناء، لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات (إنكار على اليهود تصورهم الله نادماً على طوفان نوح حتى مرض ورمدت عيناه فعادته الملائكة)، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه به، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء(*)، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره، لا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ، وما خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه (إنكار على اليهودية تصورها أن الله قد استراح في اليوم السابع بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام)، ولا يجوز عليه تحصيل المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام[1] (إنكارهم على المشبهة تصورهم رضى الله أو غضبه أو سخطه بما يفيد الانتقال من حال إلى حال ومن انفعال إلى انفعال.

(*) استندوا في قولهم الله شيء إلى الآية ٩١ من سورة الأنعام: قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم».

(١) الأشعري وتحقيق محيي الدين عبد الحميد: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

ظاهر مما سبق أن معظمها صفات سلب لنفي كل تصور بشري عن الله ـ ليس كمثله شيء ـ، ولم يقصد المعتزلة نفي أدنى مماثلة أو مشابهة بين الله والإنسان فحسب بل إننا لا نعلم شيئاً عن ذات الله، فكل ما يدور بتصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك ومع ذلك يمكن أن يتصف بصفات إيجابية بعضها ينفرد به الله كالوحدانية والقدم والصمدية وهي صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى، فالوحدانية تعني نفي الشريك عنه، والقدم يعني نفي الحدوث عنه، والصمدية تعني احتياج الموجودات إليه مع عدم احتياجه إلى شيء، أما الصفات الإيجابية لفظاً ومعنى والتي أثبتها المعتزلة من صفات الذات فهي القدرة والحياة والعلم وهي صفات يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها من عجز أو موت أو جهل.

ولا يعني إمكان إطلاق هذه الصفات ـ القدرة والعلم والحياة على الإنسان مماثلة أو مشابهة بينه وبين الله، لأن هذه الصفات إنما تطلق على الله لذاته بينما تطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته.

ومع هذا التنزيه المتعالي لله عن كل صفات المحدثين، فإن الأمر لا يخلو من صعوبات، بعضها يتعلق بصلة الذات بالصفات والبعض يتعلق بصفات الله الخبرية التي قد يفيد ظاهرها التشبيه.

ب ـ صفات الله عين ذاته:

إنه مع جهلنا بحقيقة الذات الإلٓهية فإنه يمكن أن نصفها بصفات دون أن يفيد ذلك التشبيه، ولفهم الموقف المعتزلي في هذا الصدد لا بدّ أن نضع في الاعتبار أن المعتزلة قد أرادوا الرد على فكرة الأقانيم لدى النصارى، أن القول بأن الذات الإلٓهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات ـ هي الوجود والعلم والحياة ـ قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر وإلى اعتبار الصفات أشخاصاً وإلى تجسد الأقنوم الثاني ـ أقنوم العلم ـ في الابن، فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر، واعتبروا الصفات

هي الذات غير مغايرة لها، فصفات الله ليست حقائق مستقلة وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم عن ذلك التعدد في ذاته، فيمكن أن نصف الجوهر مثلاً بأنه متميز وقائم بذاته وقابل للعرض، كذلك الذات الإلٓهية واحدة وتتعدد الصفات بتعدد وجوه الاعتبارات فيقال عالم ونعني إثبات علم هو ذاته ونفي الجهل عن ذاته، ويقال قادر ونعني إثبات ذاته ونفي العجز[1]، فالله حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته، أما من أثبت معنى أو صفة قديمة زائدة على ذاته فقد أثبت الهين[2]، لأنه لو كانت الصفة مستقلة بذاتها زائدة على الذات قائمة بنفسها ـ وذلك هو التصور المسيحي ـ لتعددت الصفات الأزلية ومن ثم تعددت الآلهة، إن حمل الصفات على إنها معانٍ قائمة بالذات تجعل الله جوهراً تلحقه الأعراض وهذا ما ينكره المعتزلة بشدة، وإنما الله عالم وعلمه هو هو، قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو، أي أن علم الله هو الله وكذلك الأمر في كل من القدرة والحياة: وحدة مطلقة بين الذات والصفات، ولكن ما الفرق إذاً بين قولنا عالم وبين قولنا قادر، يرد المعتزلة: لاختلاف المعلوم عن المقدور، فإذا قلت: الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً، وإذا قلت قادر أثبت له قدرة هي الله ونفيت عنه عجزاً، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة ونفيت عنه موتاً، أو بتعبير آخر: معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الموت عنه، واختلاف حمل الصفات على الذات إنما يرجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله، فاختلاف كونه عالماً أو كونه قادراً أو كونه حياً إنما يرجع لاختلاف أضداد هذه الصفات من جهل وعجز وموت[3](*).

---

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام نشرة جيوم ص ١٩٢/١٩٤.

(٢) الشهرستاني وتحقيق محمد بن فتح الله بدران: الملل والنحل ص ٦٥.

(٣) الأشعري مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(*) نظراً لتحامل كتاب الفرق من خصوم المعتزلة عليهم من أمثال الأشعري والبغدادي والشهرستاني، ولأن وجهة نظر المعتزلة لم تصلنا حتى وقت قريب إلا من خلال كتب الخصوم =

والعلم والقدرة والحياة صفات ذات، ذلك إن صفات الله على وجهين: صفات ذات أزلية يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها، وصفات فعل يقتضي اتصاف الله بها وجود المفعول ككونه خالقاً أو رازقاً، كما إنه يمكن أن يوصف الله بها وبأضدادها (المحيي ـ المميت) (المنتقم ـ الغفور) (الجبار ـ الرحيم) (المعز ـ المذل).

جـ ـ تأويل الصفات الخبرية:

صعوبة أخرى واجهها المعتزلة بعد أن ذهبوا في التنزيه إلى حد نفي أدنى مماثلة بين الله والإنسان ألا وهي الآيات التي توهم التشبيه، وقد تأولها المعتزلة على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله، وقد استخدموا في التأويل إحدى طرق ثلاث:

= المتحاملين عليه الأمر الذي ضلل بعض الكتاب المحدثين من مستشرقين وإسلاميين، فقد ردوا فكرة صفات الله عين ذاته إلى مصادر أجنبية أو بالأحرى يونانية، فقول معمر بن عباد لا تفرقة بين العالم والمعلوم بالنسبة لعلم الله قد تأثر فيها بأرسطو، المحرك الأول عاقل ومعقول راجع: البيرنصري: فلسفة المعتزلة جـ١ ص ٥٤، علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف ص ٣٤ وما بعدها، زهدي جار الله: المعتزلة ص ٦٦ وردنا على ذلك:

١ ـ إن فكرة الألوهية فجة مضطربة في الفلسفة اليونانية حتى لدى أكبر فلاسفتهم كأرسطو بينما بلغت ذروة ما بلغته من نضج في دين سماوي كالإسلام فما كان لفرقة كلامية تدافع عن دينها لتدع ما جاء به الدين لتقتبس من الفلسفة اليونانية أضعف جوانبها.

٢ ـ لا بدّ من تفهم ظروف وملابسات أقوال المعتزلة: أنهم في الصف الأول دفاعاً عن الإسلام ضد الديانات الأخرى، فالموقف الذي تفرضه الخصومة أن تصاغ الآراء على نحو معارض ومخالف تماماً لمعتقدات الخصوم فإن اتهمت اليهودية بالتشبيه والتجسيم تطرف المعتزلة في التنزيه، وإن قالت المسيحية بالتثليث نقض المعتزلة هذا الاعتقاد بتصور وحدة مطلقة بين الذات والصفات، وإذا كانت فرق إسلامية قد تساهلت في التشبيه (المشبهة) أو بوصف الله بأنه جوهر (فلاسفة الإسلام) فلأنهم ليسوا في موقف مواجهة مع خصوم، الموقف المعتزلي يفرض إذاً تصور الإسلام على أنه تعديل لديانتين سماويتين قبله: تعديل لليهودية في تشبهها الخالق بالمخلوق أو إضفاء صفات إنسانية على الله ومن ثم التزمت المعتزلة بالتنزيه المطلق لله، تعديل للمسيحية في تشبيهها مخلوق بالخالق أو إضفاء صفات الألوهية على الإنسان. ومن ثم التزمت المعتزلة بوحدة مطلقة بين الصفات والذات.

٣ ـ لا ننكر تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية في دقيق الكلام أما جليل الكلام الذي يتصل بالله وصفاته فذلك ما نستبعده تماماً.

١ ـ ثراء اللغة في دلالة اللفظ على عدة معان(*).
٢ ـ بلاغة اللغة العربية وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنايات، وذلك أكثر تأويلاتهم للآيات المتشابهة.
٣ ـ تحريف بسيط في قراءة بعض الآيات مستندين إلى تعدد القراءات(**).

لقد تأول المعتزلة الآيات التي يفيد ظاهرها أن لله يداً أو وجهاً أو عيناً ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ (المائدة: ٦٤)، معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل، وقوله: «بل يداه مبسوطتان» تعبير مجازي يدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، لأن غاية ما يبذله السخي أن يعطي بيديه جميعاً فيبني المجاز على ذلك[١]، واليد عموماً تفيد النعمة، أو التأييد والنصرة ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ (الفتح: ١٠)، أو تشير إلى ذات الله ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ (آل عمران: ٧٥) ﴿ أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً... ﴾ (يس: ٧١).

﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (الرحمن: ٢٧)، ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾ (الإنسان: ٩) وجه الله هو الله، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان[٢].

﴿ولتصنع على عيني﴾ (طه: ٣٩) ـ أي برعاية مني(***) ـ الخطاب موجه إلى موسى ﴿ أن اصنع الفلك بأعيننا ﴾ (المؤمنون: ٢٧) أي بعلم منا.

(*) «واتخذ الله إبراهيم خليلاً» حيث إن الله لا يصادق أحداً لأن ذلك يتضمن استئناس الصديق بصديقه فالخلة هنا لا تعني الصداقة وإنما من معاني الخلة الاحتياج أي أن الله جعل إبراهيم محتاجاً إليه دوماً لا يعتمد على أحد سواه.
(**) «من شر ما خلق» لتلافي فكرة خلق الله للشر يقرأونها هكذا «من شر ما خلق» فتصبح (ما) نافية وليست اسم موصول أي من شر لم يخلقه الله.
(١) الزمخشري: الكشاف جـ ١ ص ٢٢.
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٦٩.
(***) وكذلك مفهوم الآية ﴿ واصبر لحكم ربك إنك بأعيننا ﴾ (الطور: ٤٨).

كذلك أنكر المعتزلة كل معنى حسّي يفيده لفظ الاستواء في قوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طه: ٥)، فالاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمكن والشاعر يقول:

قد استوى بشـر على العـراق   مـن غـيـر سيـف ودم مـراق

والله في كل مكان ـ دون أن يفيد ذلك وحدة الوجود ـ أو بالأحرى لا يحصره مكان محدود، ومن ثم أولوا الآيات التي تفيد (الفوقية) فقوله تعالى: ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ (النحل: ٥٠) إن علقت: من فوقهم بيخافون فمعناه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علقته بربهم فمعناه يخافون ربهم عالياً لهم وقاهراً كقوله: ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ (الأنعام: ١٨) ﴿ وإنا فوقهم قاهرون ﴾[1] (الأعراف: ١٢٧).

وقد تفيد الفوقية الرتبة كما يقال الذهب فوق الفضة والأمير فوق الوزير.

كذلك أولوا الآيات التي تفيد النزول أو المجيء أو العروج لنفي إفادتها الحركة ﴿ الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ﴾ (الكهف: ١) ﴿وإنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً ﴾ (الإنسان: ٢٣)، ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ (الفجر: ١٢)، ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك ﴾ (الأنعام: ١٥٨)، ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ (السجدة: ٥)، فالله لا ينزل ولا يجيء ولا يصعد، ولا ينزل من عنده شيء أو يصعد إليه شيء صعوداً مادياً في قوله تعالى: ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ (فاطر: ١٠)، لأن كل ما يتصل بالله خارج من معنى كل حاس ومحسوس، فالمراد بالنزول الإحسان والرزق كقوله تعالى ﴿وأنزلنا الحديد ﴾ (الحديد: ٢٥) ﴿ وأنزل لكم

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٦.

من الأنعام ﴾ (الزمر: ٦) ومعلوم أن الحديد أو الأنعام لم تنزل من السماء فالنزول مطلق الوصول، كذلك الصعود إنما يفيد فضل الكلم الطيب والعمل الصالح وعلوهما.

وآيات «المعية» والقرب لدى المعتزلة مجازية ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ (الحديد: ٤) ﴿ إن الله مع الذين اتقوا... ﴾ (النحل: ١٠٨)﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ (طه: ٤٦)، ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (ق: ١٦) ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ﴾ (المجادلة: ٧) فهذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة، إذ حقيقة المعية المخالطة والمجاورة وهي منفية عنه قطعاً، ولكنه تعالى قريب لا بمجاورة بعيد لا بمفارقة، فمعنى «المعية» المعونة والتأييد وكذلك القول في القرب[١].

كذلك استبعد المعتزلة الدلالة الحسّية للنور في قوله تعالى: ﴿ الله نور السموات والأرض.. ﴾ (سورة النور: ٣٥)، فكل عاقل يعلم بالضرورة إن الله ليس هو ذلك النور المنبسط على الجدران ولا هو النور الفائض من جرم الشمس أو القمر، وإنما المعنى: الله منور السموات والأرض، وقد تعني: الله هادي أهل السموات والأرض كما أن النور يهدي إلى السبيل[٢].

هكذا أراد المعتزلة تنقية تصورنا لله من كل أثر حسّي، وتخليص فكرة الألوهية من شوائب الإسرائيليات والمجسمة والمشبهة، ولكن قد يقال: أن آيات التشبيه كثيرة ـ وهذا مستند من ذهب إلى التجسيم والتشبيه، ولكن آيات التنزيه أوضح دلالة وأعلى تصوراً، ذلك أن الجسمية على حد تعبير ابن خلدون تقتضي النقص والافتقار[٣](*).

---

(١) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص ٣٧٨/٤٢٥.
(٢) نفس المرجع ص ٣٥٩، ويتشدد المعتزلة في نفي تسمية الله بالنور لأن في ذلك تردياً إلى اعتقاد المجوس أو الثنوية بألوهية النور.
(٣) ابن خلدون: المقدمة طبعة المطبعة البهية ص ٢٣٥.
(*) الإسلام دين تنزيه ومع ذلك فبين المسلمين مجسمة فضلاً عما في آيات الكتاب مما يفيد ظاهره=

وقد استند المعتزلة في تأويلاتهم إلى منهج محدد، هو رد متشابه الآيات إلى المحكم، والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين وعن البشر، فكل الآيات التي يفيد ظاهرها التجسيم أو التشبيه آيات متشابهات أولوها في ضوء الآية المحكمة «ليس كمثله شيء».

د ـ نفي رؤية الله يوم القيامة:

أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء، وذلك كله محال في جنب الله، واستندوا في ذلك إلى آيات محكمة ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ (الأنعام: ١٠٣) وحين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه ﴿قال لن تراني﴾ (الأعراف: ١٤٣)، وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٣) فناظرة بمعنى منتظرة، فنحن نقول: أنا ناظر ما يصنع بي بمعنى منتظر(*)، وإن استحالت الرؤية الحسّية لله فلا يمنع المعتزلة إمكان الرؤية القلبية أي العلم به أو بذاته التي تخفى علينا في الدنيا[1].

= التشبيه، ودليل ذلك أن القرآن قد نزل بلغة العرب ووفقاً لتعبيراتهم، ذلك إن اللغة ألفاظ اتفاقية أوجدتها المجتمعات للدلالة عما هو كائن في عالمنا، ومن ثم فإن اللغة ـ أية لغة ـ قاصرة عن التعبير عن كل ما يجاوز عالم الشهادة بما في ذلك الذات الإلّهية، ومن ثم فإن حمل مصطلحات هذه اللغة وألفاظها على أشياء في عالم غير عالمنا إنما لا بدّ أن يكون سبيل المجاز لا الحقيقة، في مجلس أبي سليمان السجستاني المنطقي ـ في القرن الرابع الهجري ـ تساءل أحد الجالسين: هل يفعل الباري ضرورة أم اختياراً أم ماذا؟ ويرد أبو سليمان: أنه ليس ضرورة كضياء الشمس من الشمس، وليس اختياراً كفعلنا الذي يقتضي الانفعال، وإنما يفعل بفعل أشرف لا اسم له عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدتها أعيننا أو شبهاً لها، والناس إذا عدموا شيئاً عدموا اسمه، ومن ثم نلجأ ـ في التعبير عن طبيعة الفعل الإلّهي ـ إلى إشارات بصفات وتشبيهات تقوم لنا من بعد مقام الأسماء الفائتة ولكن لها فينا أعمالاً رديئة وإبهامات فاسدة، وذلك إذا فهم التشبيه على ظاهره، ثم يذكر السجستاني مثالاً لطيفاً: الله لا إله إلا هو، لو قال لك رجل لم خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث؟ لما كان عندك إلا أن تقول: هذا ما أقدر عليه، وليس عندي من ضمير آخر غير المذكر أو المؤنث لأخبر به عن الله.

(*) هذا وقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أن «إلى» في قوله: ﴿إلى ربهم ناظرة﴾ اسم وليس حرف جر بمعنى نعمة والمعنى: وجوه يومئذٍ ناضره لنعم ربها منتظرة.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٨.

على أن هناك حديثاً عن قيس بن حازم عن جرير قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (وأشار إلى القمر) لا تضامون (أي لا تتزاحمون) في رؤيته، يعتبر المعتزلة هذا خبر واحد أي حديث آحاد لا يوجب الاعتقاد ولو قاله الرسول لوجب تأويله وحمله على العلم أي أنه عليه السلام قد بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم في الآخرة ضرورة بلا كلفة ولا نظر[١].

أي تعلمون أن لكم رباً لا تشكون فيه كما لا تشكون في القمر أنه قمر[٢].

ومع أن أكثر المعتزلة قد ذهب إلى أن الله سميع بصير في الحقيقة لا على المجاز فإنهم جميعاً قد أنكروا القول: إن الله بصير ببصر، لأن ذلك يقتضي الآلة أو الجارحة من الأذن أو العين، فتأولوا صفة السميع أو البصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات[٣].

هـ ـ كلام الله. . . القرآن مخلوق:

كلام الله: محدث أم قديم؟ من أكثر الموضوعات التي أثارت اختلافاً عنيفاً بين المعتزلة من جهة والحنابلة من جهة أخرى زمن المأمون والمعتصم على الخصوص، وقد بلغ الخلاف إلى حد إراقة الدماء وكانت المشكلة سبب محنة الإمام أحمد بن حنبل، فضلاً عن أنه ربما ترجع تسمية علم الكلام إلى هذه المشكلة (كلام الله: محدث أم قديم).

الكلام لدى المعتزلة ـ شأنه في ذلك السمع والبصر ـ ليس صفة من صفات الذات، فكلام الله ـ بما في ذلك القرآن ـ ليس أزلياً، إذ كيف يكون

---

(١) القاضي عبد الجبار وتحقيق فؤاد سيد: فضل الاعتزال وطبقات المعزلة ص ١٥٨ والعبارة لأبي علي الجبائي من شيوخ معتزلة البصرة نشره الدار التونسية ١٩٧٢.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٦٦، والشهرستاني «نهاية الأقدام ص ٢٤١.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٣.

كذلك وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد وكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهى أو الموعود، ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديماً ولشارك الله في الألوهية، ذلك إن القدم صفة ذات للألوهية، فكل قديم فهو إله، إننا نجد للقرآن صفات لا يتصف بها القديم، فالقرآن يتجزأ ويتبعض، فيقال ثلثه وربعه ونصفه...، وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة، هو محكم مفصل: ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ﴾ (هود: ١) ومن ثم فهو مركب، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، كل ذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم كما نجد القديم مخالفاً له من حيث كونه سبحانه عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً، كل ما كان مخالفاً للقديم فهو محدث[١].

وإذا كان في القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد، فإن من حكم الأمر أن يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر «أقيموا الصلاة» ولم يكن في الأزل من يقيمون الصلاة، إذ محال أن يكون المعدوم مأموراً ومن ثم محال أن يكون أمر الله أزلياً، إنه لا بدّ أن يختص الكلام بمحل، ويستحيل وجود كلام لا في محل كما يستحيل وجود لون لا في جسم، ومن ثم محال أن يكون كلام الله قديماً[٢].

وفي القرآن خطاب إلى موسى مخالف للخطاب إلى محمد، ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة، ثم إن أحوال الأمتين ـ أمة محمد وأمة موسى ـ مختلفتان، والقصة التي جرت ليوسف وإخوته غير القصة التي جرت لآدم أو نوح أو إبراهيم، وإذا كانت هذه الأحوال مختلفة استحال أن يكون الكلام صفة أزلية لله، وإلا لحقت ذاته التغير اللازم عن تغير المحدثات.

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة، وكلمات مجموعة ولها مفتتح ومختتم، وأجمعت الأمة

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٧ ص ٦٣.
(٢) المرجع السابق ص ٨٧.

على أنه بين أيدينا، نقرأه بألسنتنا ونحسّه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بآذاننا، ومحال أن يكون هذا كله وصفاً لصفة الله.

إلى جانب هذه الأدلة العقلية قدم المعتزلة أسانيد نقلية أهمها قوله تعالى: ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ (الحجر: ٩)، ثم وصف الذكر ـ أي القرآن ـ بأنه محدث: ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ (الأنبياء: ٢) ﴿ ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ﴾ (الشعراء: ٥)، وكل محدث فهو مخلوق، والقرآن قد سبقته كتب منزلة ﴿ ومن قبله كتاب موسى ﴾ (هود: ٦) وما تقدمه غيره يلزم حدوثه ولا يكون قديماً.

والله قادر على أن يغير القرآن كله أو بعضه أو يبدله بغيره أو يأتي بمثله أو يزيد فيه ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾ (الكهف: ١٠٩)، أو ينسخ من آياته ﴿ ما ننسخ من آية ﴾ (البقرة: ١٠٦)، وما يتبدل ويتغير فهو محدث.

على إنه لما كان لفظ الخلق لم يرد صراحة في كتاب الله في وصف القرآن فقد استند المعتزلة إلى قول الرسول: إن الله خلق القرآن عربياً في كلامه.

ومع أن موقف المعتزلة من مشكلة «كلام الله» أو «خلق القرآن» فرع من تصورهم للتوحيد، ذلك إن إنكار الاعتقاد بخلق القرآن يعني إثبات قدمه، وكل ما هو قديم فهو إله، فانفراد الله بالألوهية يقتضي انفراده بالقدم والقول بحدوث القرآن أو خلقه، فالمشكلة من الناحية الكلامية البحتة ما كانت لتقتضي تلك النتائج الخطيرة التي أثارها في تاريخ الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة، فهي لا تزيد أهمية عن مسألة التشبيه والتجسيم أو مسألة رؤية الله يوم القيامة، ولكنها اتخذت طابعاً مثيراً حين اختلطت بالسياسة، ولا شك أن معتزلة بغداد وعلى رأسهم أحمد بن أبي دؤاد وثمامة بن

---

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام نشره جيوم ص ٣٠١، ٣٠٢.

الأشرس قد دفعوا المسألة على هذا النحو حين استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن، وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة للحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل الأمر الذي أدى إلى رد فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة، فما أن دارت الدائرة عليهم في عهد المتوكل بعد أن كانت الوزارة لهم في عهد المأمون حتى كان التيار المعادي للمعتزلة عارماً انتهى إلى أن قضي عليهم كحركة فكرية مستقلة عن سائر الفرق وأحرقت كتبهم وكاد يقضي على كل أثر لهم لولا أن احتضنت فكرهم فرق الشيعة وعلى رأسها الزيدية.

ولكن ما الذي دفع المعتزلة إلى هذا التعصب الذميم الذي وصم حركتهم كلها بسبب هذه المشكلة وصمة تتنافى مع كونهم أصحاب نزعة عقلية لا تعرف الجمود؟ وماذا في الاعتقاد بأن القرآن غير مخلوق من إثارة تستحق استعداء الدولة؟ ولماذا اختص المعتزلة القول بخلق القرآن لفرضها عقيدة على العلماء والعامة حين دانت لهم الدولة؟

ومن ناحية أخرى لماذا أصر خصوم المعتزلة من الحنابلة على تحديهم وتحملوا في سبيل ذلك الحبس والجلد كأن القول بخلق القرآن شرك يستشهد المرء دونه.

أما إصرار المعتزلة على فرض الاعتقاد بخلق القرآن على المسلمين: علمائهم وعامتهم فيمكن أن نستشف سببه من الكتب التي أرسلها الخليفة المأمون إلى عماله بإيعاز من وزيره المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد، فقد جاء في كتابه الثالث إلى عامله على بغداد إسحق بن إبراهيم: ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، ما ينال المسلمون من القول في القرآن... واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقاً.. وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله.

خشي المعتزلة إذا أن يضاهي المسلمون ـ حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالأحرى قدم القرآن ـ المسيحيين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله ـ أقنوم الابن ـ ومن ثم ألوهية المسيح، لقد توهم المعتزلة أن القول بقدم القرآن إنما يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله(*).

ولم يكن موقف المعتزلة وظروف فرضهم الاعتقاد بخلق القرآن عقيدة رسمية مفهوماً تماماً من علماء سائر الفرق فضلاً عن العامة، ولم يلتمس المعتزلة في سبيل دعوتهم الحكمة أو الموعظة الحسنة وإنما التمسوا سطوة الدولة(**)، ولكن ماذا عن الموقف المعارض؟ لماذا تشبث الحنابلة في التصدي للمعتزلة؟ ولماذا تبنوا القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق؟

يتلخص موقف الحنابلة في نقطتين:

الأولى: معارضة حق الدولة أن تفرض مذهباً عقائدياً على الناس: فحين أحضر شيخ من الحنابلة إلى أحمد بن أبي دؤاد، خاطب الأخير بقوله: إن هذا الرأي ـ أي الاعتقاد بخلق القرآن ـ لم يدع رسول الله إليه، ولا علمه

(*) نشير إلى ما سبق ذكره في الفصل الخاص بين الإسلام والمسيحية وأن يوحنا الدمشقي هو من أثار هذا الخلط بين «كلمة الله» Logos وبين كلام الله The word of God فقد ألف كتاباً ليحتج به المسيحي على المسلم: بم سمي السيد المسيح في القرآن؟ سيجيب المسلم: كلمة الله وروح منه، إذا فاسأل المسلم: هل كان الله قبل مولد المسيح من مريم ولا كلمة معه؟، كان لا بدّ إذا أن يتبنى المعتزلة القول بحدوث كلمة الله سواء أطلقت على المسيح أم على كلام الله في مواجهة المسيحيين واعتقادهم بأزلية المسيح ومن ثم ألوهيته.

(**) من قصر النظر فرض العقائد أو المذاهب بواسطة الدولة إذ أن نجاحها مؤقت والنتيجة دائماً عكسية، والأمثلة من التاريخ مؤيدة: حاول أختاتون فرض عقيدة التوحيد مع سموها فأخفق لأنه كان ملكاً ولو كان كاهناً أو داعية دينية لما انتهت العقيدة بموته، فرض المأمون عقيدة خلق القرآن فدفع المعتزلة الثمن غالياً، فرض الخلفاء الفاطميون التشيع على المصريين فلم يصبح بين المصريين منذ عهد الأيوبيين شيعي واحد! وصدق هيجل: الدرس الوحيد الذي نتعلمه من التاريخ هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ!

للصحابة، ولم يفرضه أحد من الخلفاء الراشدين وكيف يستحدث معتقد لم يلزم الرسول به المسلمين، وإذا كان الرسول قد آمن بذلك ولم يلزم به الناس فأي حجة له في إرغام الناس على ذلك[1] (*).

الثانية: معارضة فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة: كان الحنابلة يصرون في أول الأمر أنهم ليسوا من علماء الكلام وإنما من الفقهاء والمحدثين الذين لا يتجاوزون رأياً لم يرد صراحة في كتاب الله، فيقولون القرآن كلام الله ويصفونه بأنه مجعول أو محدث لورود هذين اللفظين في آيات الكتاب، ولا يصفونه بأنه مخلوق لأنه لم ترد آية بذلك، وقد أصر الإمام أحمد بن حنبل أن لا يتجاوز إلى وصف لم يرد في كتاب الله.

ومن ناحية أخرى أراد الإمام أحمد أن يغير مجرى الاهتمام إلى الفقه، فحين واجه عبد الرحمن بن إسحق بادره ابن حنبل بسؤاله في مسألة فقهية ـ المسح على الخفين ـ حتى صاح أبن أبي دؤاد في تعجب: انظروا رجلاً هو ذا يقدم لضرب عنقه يناظر في الفقه[2].

والواقع أن هذه الواقعة تكشف عن اختلاف موقف الفرقتين: اهتمام المعتزلة بالكلام واعتباره أولى موضوعات الدين بالاهتمام، وانشغال الحنابلة بالفقه أو بالأحرى ما تحته عمل، وقد عبر عن ذلك أبو العتاهية في هجاء أحمد بن أبي دؤاد بعد أن انتصر الخليفة المتوكل لأهل الحديث والفقه:

لو كان رأيك منسوباً إلى رشد ... وكان عزمك عزماً فيه توفيق
لكان في الفقه شغل لو قنعت به ... عن أن تقول كلام الله مخلوق
ماذا عليك وأهل الدين يجمعهم ... ما كان في الفرع لولا الجهل والموق[3]

(١) ولتر باتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٦٨، ١٧١.
(٢) المرجع السابق ص ١٣٨.
(*) استدراك: صدر كلام الشيخ من منطلق ديني لا سياسي.
(٣) تاريخ الطبري جـ١١ ص ٤٦ وضحى الإسلام لأحمد أمين جـ٣ ص ١٨٦ الموق يعني التعصب للرأي إلى حد التشنج.

على أن الحنابلة لم يتخذوا موقف الرفض من تسلط المعتزلة فحسب بل تبنوا وجهة النظر المعارضة: كلام الله غير مخلوق أو كلام الله قديم، إذ أن موقفهم لا تفرضه خصومة المسيحية كما هو حال المعتزلة، وإنما تفرضه ملابسات أخرى، فلقد كان الحنابلة ـ وهم فقهاء ومحدثون ـ أقرب إلى العامة من المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة، إذ هم يعظون العامة في المساجد وليسوا مجرد مدرسة فكرية، لقد كانوا يدركون خطورة اعتناق العامة لعقيدة خلق القرآن، ليس لأن الأدلة العقلية أعسر من أن تهضمها عقول العامة فحسب، وإنما لأن القول بأن القرآن مخلوق قد ارتبط في وجدان العامة بسوء فهم على درجة كبيرة من الخطورة(*)، فمن ناحية لقد كاد يلتبس عليهم لفظ الخلق بلفظ الاختلاق، بل أن هذا المفهوم من معاني لفظ «الخلق» وليس مجرد تشابه لفظي، فقد أشار القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى ذلك بقوله: فإن قيل: أليس قوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾ أريد به كونه كذباً، فما أنكرتم: أليس من أن القرآن لا يوصف بذلك لما فيه من إيهام كونه كذباً... أليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلقة يعني أنها كذب، وعلى هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثاً واختلقته[1].

هذا وقد منع الخليل بن أحمد وصف كلام الله بالمخلوق، لأن الكلام متى وصف بالخلق فالقصد به الكذب، كذلك كانت العامة تنشد في الأسواق زمن المتوكل:

لا والذي رفع السماء بلا عماد للنظر
ما قال قائل في القرآن بخلقه إلا كفر

(*) حين حاول أحدهم إقناع الإمام أحمد بن حنبل أن لا حرج عليه إن قال بخلق القرآن ليخلص نفسه من الحبس والجلد أطلق عبارته: بضلال العالم يضل خلق كثير، ولا يتم ذلك عن شجاعة أدبية إذ تمسك بالمبدأ والعقيدة فحسب وإنما خشية أن يضل الناس إذا اعتنقوا القول بخلق القرآن.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ٧ ص ٢١٦، ٢١٧.

فالخلق في أفهام العامة معارض لكونه منزلاً، مرادف لكونه مختلقاً، الأمر الذي لم يتبينه المعتزلة.. فضلاً عن أن التعصب للرأي أعمى بصيرتهم، فجانبهم التوفيق إذ لم يستبدلوا بالخلق لفظاً آخر مثل (محدث) يفيد نفس المعنى ولا يؤدي إلى هذا الالتباس(*) فضلاً عن أنه وارد في القرآن.

التباس آخر لا يقل خطورة عن السابق في أذهان العامة هو ما يلزم عن تصور المخلوق حياً انه لا بد أن يموت، إذ كل مخلوق فانٍ، وفضلاً عن أن مجرد هذا التصور يثير قلق أي مسلم على مصير الإسلام إذ يموت القرآن، فإنه معارض لنص الآية ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى هذا الالتباس بقوله: فأما ما يتعلق به هؤلاء الجهال من أنه لو كان مخلوقاً لمات... على حد أن هذا القول منهم يدل على أنهم يعتقدون أن من: قال في القرآن بأنه مخلوق فقد وصفه بأنه شخص حي(1) فكيف السبيل إلى إقناع العامة بأنه مخلوق ولكنه يبقى ولا يفنى إذا كان المعتزلة أنفسهم قد اختلفوا في هذا الصدد؟ فذهب بعضهم إلى أن كلام الله يبقى وكلام المخلوقين يفنى، وذهب آخرون إلى أنه يفنى ويخلق وقت تلاوته(**) أو أنه وجد وقت ما خلقه الله(2)، وكيف يمكن تصور هذا النوع من الجدل الذي أثاره لفظ ـ «مخلوق» حول كتاب المسلمين المقدس؟ مرة أخرى لقد خان المعتزلة التوفيق حين أصروا على هذا اللفظ، لقد كان يمكنهم معارضة العقيدة

(*) وقع في نفس الالتباس جورجي زيدان إذ كتب أن المسلمين قد حملوا الناس على القول بخلق القرآن أي أنه غير منزل! تاريخ التمدن الإسلامي جـ٣ ص ١٤١، وكذلك البير نصري إذ نسب إلى المعتزلة الاعتقاد أن الكلام من حيث ألفاظ من فعل النبي والمعنى من عند الله مستنتجاً ذلك الاستنتاج الخاطىء من قول معمر: إن الله ليس بمتكلم على الحقيقة، مع أن المعتزلة لا تفرق بين الكلام اللفظي والكلام النفسي.

(١) القاضي عبد الجبار المغني... جـ٧ ص ١٢١.

(* *) طالما أن القرآن متلو بألسنة مخلوقين محفوظ في ذاكرة مخلوقين فانين مسطور في صحائف تفنى.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

المسيحية حول «أزلية الكلمة» دون إثارة ما أثاروه من فتنة، لو أنهم التزموا بنص القرآن بأنه «محدث»، ولو أنهم لم يستعدوا الدولة ولم يعرضوا إماماً كابن حنبل لما عرضوه وأصحابه من محنة.

ونظراً لما احتلته هذه المشكلة من أهمية كلامية ومن فتنة مذهبية في تاريخ الفرق الإسلامية نورد بعض النصوص حول المناقشات التي كان يمتحن بها أحمد بـن أبي دؤاد وعمال المأمون الفقهاء والمحدثين وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

المثل الأول:

ابن أبي دؤاد: أليس لا شيء إلّا قديم أو حديث؟
ابن حنبل: نعم.
ابن أبي دؤاد: أوليس القرآن شيئاً؟
ابن حنبل: نعم.
ابن أبي دؤاد: أوليس لا قديم إلّا الله؟
ابن حنبل: نعم.
ابن أبي دؤاد: والقرآن إذن حديثاً؟
ابن حنبل: ليس أنا بمتكلم.

المثل الثاني:

ابن حنبل: حكم كلام الله كحكم علمه، فكما لا يجوز أن يكون علمه محدثاً ومخلوقاً فكذلك لا يجوز أن يكون كلامه مخلوقاً ومحدثاً.

ابن أبي دؤاد: أليس قد كان الله يقدر على أن يبدل آية وينسخ آية بآية وأن يذهب بهذا القرآن ويأتي بغيره وكل ذلك في الكتاب مسطور.

ابن حنبل: نعم.

ابن أبي دؤاد: فهل كان يجوز هذا في العلم؟ وهل كان جائزاً أن يبدل علمه ويذهب به ويأتي بغيره.

ابن حنبل: لا.

المثل الثالث:

إسحق بن إبراهيم: ما تقول في القرآن؟

ابن البكاء: القرآن مجعول لقول الله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ والقرآن محدث لقوله «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث».

إسحق: فالمجعول مخلوق.

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول.

إسحق: فالقرآن مخلوق.

ابن البكاء: لا أقول مخلوق ولكن مجعول.

وجدير بالذكر أنه حين استشهد المعتزلة بآيات ورد فيها اللفظ «جعل» بمعنى «خلق» مثل قوله تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ (الزمر: ٦)، رد ابن حنبل وأصحابه بآيات ذكر فيها اللفظ «جعل» بما لا يفيد معنى خلق مثل «فجعلهم كعصف مأكول» (الفيل: ٥).

المثل الرابع:

إسحق بن إبراهيم: ما تقول في القرآن؟

بشر بن الوليد الكندي: القرآن كلام الله.

إسحق: لم أسألك عن هذا، أمخلوق هو؟

بشر: الله خالق كل شيء.

إسحق: ما القرآن شيء؟

بشر: هو شيء.

إسحق: فمخلوق؟

بشر: ليس بخالق.

إسحق: ليس أسألك عن هذا، مخلوق هو؟

بشر: يقر أنه لا يستطيع أن يذهب في الإجابة إلى أكثر من ذلك،

ولكنه يعلم بأن الله لم يكن قبله شيء ولا يشبهه شيء من خلقه[1].

من ذلك يتضح أن الحنابلة كانوا ينفرون من الكلام ولم يكونوا من أهله، وأنهم لا يريدون أن يتجاوزوا في وصف القرآن إلا ما ورد في آياته من أنه مجعول محدث ولكنهم يستنكرون وصفه بأنه مخلوق.

ومن ناحية أخرى يغلب على المعتزلة في هذا الصدد موقفهم أو مسلكهم لا مذهبهم أو معتقدهم، ولم يشفع لهم لدى الناس حسن ظنهم بالله، إذ وجب عليهم حين أحسنوا الظن أن يحسنوا العمل، فلا يتورطون فيما تورطوا فيه من اضطهاد للحنابلة.

على أن ذلك كله لا يحول دون تقدير سمو فكرهم إذ قدموا مفهوماً نقياً خالصاً لتوحيد الله منزهين إياه تنزيهاً لم تبلغه فرقة من فرق المسلمين إلا من أخذ عنهم كالشيعة لا سيما الزيدية، إنه في مسار تاريخ فكرة الألوهية لدى البشرية منذ القبائل البدائية حتى الأديان السماوية لم يبلغ تصور الألوهية ما بلغ من نضج كما بلغ في الإسلام: دين التوحيد الخالص، ولم يبلغ هذا التصور ما بلغ من تعالى عن صفات المخلوقين بين فرق المسلمين جميعاً كما هي الحال لدى المعتزلة: مذهب التنزيه الخالص.

والكمال لله وحده!

(١) ولتر باتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص ١١٤ - ١١٨، أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ ٣ ص ١٧٣، ١٧٥، ١٧٩.

الأصل الثاني ـ العدل

الأحدية أهم وصف للذات الإلٓهية والعدل أهم صفة للفعل الإلٓهي، يتعلق التوحيد بالبحث في الحقيقة الإلٓهية من حيث هي ذات مطلقة، بينما يتعلق العدل بالفعل الإلٓهي من حيث صلته بالإنسان(*)، تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله ـ وفقاً لرأي المعتزلة ـ العدل المطلق، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل[1].

هناك صلة بين التوحيد والعدل، لقد نزه المعتزلة الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين، كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر، لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله إذ يتمسكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعنى بالعالم.

ولكن لماذا اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلٓهي صفة العدل ليجعلوها الأصل الثاني بل أهم أصولهم، الجواب: لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير لا سيما في علاقة رب بمربوبين أو

(*) يتصل أصل التوحيد بمبحث الوجود بينما يندرج أصل العدل تحت ميتافيزيقا الأخلاق، أو الأسس ـ الميتافيزيقية للأخلاق، أو الأصول العقائدية التي تقوم عليها الأخلاق.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ٦ ص ٤٩.

حاكم بمحكومين، ومن ثم ففي مجال علاقة الله بالإنسان العدل هو أسمى الفضائل بل أهم صفات الفعل الإلٓهي.

وتكاد تندرج معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان أو بالأحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل، بل إن الأصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل داخلة تحته، ومن ثم يحب المعتزلة أن يلقبوا بالفرقة العدلية.

يعرف المعتزلة العدل بأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة[1]، وهذا يعني أن تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة. ولكن العدل بالمفهوم المعتزلي لا يكفي التعريف لبيانه، إنه يتضمن معظم مذهبهم الكلامي وينطوي على عدة نظريات.

١ ـ نفي صدور القبح عن الله:

سبقت الإشارة إلى أن نظريات المتكلمين نشأت للرد على أصحاب الديانات الأخرى، وإذا كان تنزيه المعتزلة لله في أصل التوحيد رداً على اليهود والنصارى، فإن تصور المعتزلة للفعل الإلٓهي في أصل العدل إنما جاء في معظمه للرد على الثنوية، أولئك الذين نسبوا ما وجدوا من شر في العالم إلى إلٓه آخر غير آله الخير أو النور، لأنه لا يصح أن يصدر الشر عن إلٓه خير حكيم، كيف يمكن تفسير الشر(*) في العالم دون مساس بوحدانية الله من جهة وحكمته وعدله من جهة أخرى؟ إنه لا سبيل إلى إنكار أن في العالم شراً، يقول الخياط: حقيقة أن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجدب، ثم

---

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.

(*) يستخدم المعتزلة لفظي الحسن والقبح بدلاً من الخير والشر لأن الفعل قد يبدو شراً كالمرض أو الموت ولا يكون قبيحاً كما قد يبدو خيراً كالنعم والملذات ولا تكون حسنة.

يرد الخياط المعتزلي في تفسير ذلك: ولكن ذلك كله لا يعد من قبله شراً أو فساداً، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحاً. وإنما القبيح ما كان ضرراً خالصاً أو عبثاً محضاً وذلك كله من الله محال[1].

يفرق المعتزلة بين الحسن والقبح من جهة والنفع والضرر من جهة أخرى، فليس كل ما هو نافع حسناً ولا كل ضرر قبيحاً، فقد يحسن ما هو ضار أو مؤلم كما قد يقبح ما هو نافع أو لاذ، أنه ليس كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس يعد قبيحاً كما هي الحال في الحجامة[*] والفصد، بل وجب أن يطلب الإنسان الألم إن كان النفع اللازم منه أكبر من ضرره، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعه عما ينتهي وحرمانه عما يهواه، كذلك لا تقبح الآلام والكوارث متى كانت امتحاناً للإنسان يستحق الثواب عندها بالصبر كما يستحقه بالشكر، ولو كان الإنسان في نعيم ولذة دائمين لبغي في الأرض وتجبر ﴿ وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه ﴾ (الإسراء آية ٨٣)، ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير﴾ (الشورى آية ٢٧)، فدل على أنه سبحانه ينزل من الرزق بقدر يعدلون عن البغي عنده، ودل بقوله إنه بعباده خبير بصير على أنه عالم بقدر الرزق الذي عنده يصلحون وذلك من محكم تدبيره[2]، إنه ما دام الإنسان لا يصلح إن بسط له في الرزق فإن الآلام الواقعة من قبله تعالى تخرج عن أن تكون ظلماً أو عبثاً أو فساداً، على أن ذلك لا يعني أن الآلام موصلة الإنسان بالضرورة إلى صلاحه، لأن في ذلك إكراماً له وإلغاء لحريته، وكما أنه ليس كل ضرر موجباً لصلاحه كذلك ليس كل نعيم موجباً لبغيه، وإنما النعم والنقم كلها مصالح تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد.

---

(١) الخليط وتحقيق نيبرج: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٨٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني - جـ ١٣ اللطف ص ١٩٣.

(*) طريقة في العلاج قديمة قائمة على امتصاص الدم الفاسد بآلة تسمى الحجم، وأما الفصد فيتم إخراج الدم من الوريد بطريق الشق.

وإذا كانت الكوارث ابتلاء للإنسان، فإنه يستحيل أن ينزل الله بعبد كارثة يختار عندها الكفر والفساد، وكان بغيرها مؤمناً صالحاً، إن ذلك لا يكون إلا عن ضعف منه، لقد كان يعبد الله على حرف إن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه، مثله مثل من يناصر الجيش على طرف إن أحس بالنصر كر، وإن اقتربت الهزيمة فر وانقلب على حليفه، فهل يستحق هذا اسم الحليف أو الصديق؟ كذلك من يكفر أو ينحرف عند المحنة لا يستحق صفة الإيمان أو الصلاح، والإنسان يمتحن بالنعم والنقم معاً. وليس عليه أن يكون مؤمناً صالحاً أصابه الخير أم الضر، فلا تفتنه النعم ولا يجزع عند البلاء ﴿فإذا مسّ الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هي فتنة﴾ (الزمر ٤٩)، فدل بذلك على أنه ما أصاب الإنسان من ضر أو نعمة إنما فتنة له(*).

(*) لم يجد هذا التصور اعتراضاً من مفهوم المعتزلة، بل إن طائفة كالصوفية تتعارض مع المعتزلة منهجاً ومسلكاً وافقتهم في هذا الاتجاه: إن الإنسان ممتحن بالنعم والنقم معاً، كذلك يضرب الله للناس الأمثال الدالة على بغي لإنسان إذا أنعم الله عليه، في سورة الكهف: وأضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً... قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً... وأحيط بثمرة فأصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول يا ليتني لم أشرك بربي أحداً ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصراً، هنالك الولاية لله الحق هو خير ثواباً وخير عقباً، وأضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذوره الرياح وكان الله على كل شيء مقتدراً، المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً أملاً، كذلك في سورة القلم يضرب الله مثلاً بشيخ كانت له حديقة يتصدق منها فلما مات قال بنوه نحن أحقّ بها لكثرة عيالنا فحرموا المساكين، فأحاطت بهم النار وهم نائمون حتى اسودّت فأصبحت كالصريم أي المحروق ثم تنادوا في الصباح أن يغدوا إلى حديقتهم ليجنوا ثمارها سراً حتى لا يشعر بهم مسكين، فكان لا بدّ أن يذكرهم الله، فقد ادركوا أن الله قد حرمهم من ثمارها إذ منعوا حق الفقراء وأقبلوا على بعضهم يتلاومون، وكذلك قصة قارون. كلها أمثلة تدل على أن الإنسان لا يتعظ إلا بالبلاء والامتحان وأن النعمة الدائمة تغريه بالبغي والطغيان، فما يصفه الناس بأنه شر يصفه المعتزلة بأنه فتنة وابتلاء.

وهذا التفسير أقرب إلى التصور الإسلامي من تفسير ابن سينا للشر أنه شر جزئي من =

وإذا كانت الدنيا دار تكليف يمتحن فيها الإنسان بالنعم والنقم معاً، فهل ترك الله الإنسان دون هداية منه وإرشاد؟ لا، فالله لم يدع الإنسان المكلف دون هداية منه في غير الجاء: أي دون أن يكرهه على الهداية أو الإيمان، وتلك نظريتهم في اللطف.

ب ـ اللطف الإلهي:

المقصود باللطف كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ولما كان الله عادلاً في حكمه رؤوفاً بخلقه ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلماً للعالمين فهو لم يدخر عنهم شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح[1]، ولكن قد يعترض على ذلك بأن الله قد خلق في الإنسان الشهوة، وهي الباعثة على كل الشرور والمعاصي، فكيف يتفق ذلك مع عدله؟ إنه إذا زالت الشهوة زال التكليف إذا لم يحصل ما يقوم مقامها، وقد كان الاعتراض يصح لو كانت الشهوة ملجئة الإنسان إلى الرذيلة، أما وأن وجودها لازم لارتباطها بالتكليف ومن ثم استحقاق الثواب، لذا يعظم الأجر إذا قويت الشهوة وقوي معها الامتناع، فنحن نجل عفة الشاب عن الشيخ، ذلك أن في قوة الامتناع مع شدة الإغراء ارتفاع الدرجات وعلو الهمة[2].

ولا يقال كذلك إن الله أغوى الإنسان بالشيطان، لأنه ليس له على الإنسان من سلطان، ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾ (إبراهيم آية ٢٢)، وقد سئل أبو علي الجبائي عن وجه الحكمة في إماتة الرسل وإبقاء إبليس فقال: إن الذي

= أجل خير كلي كالنار لها منافع لا غنى عنها وإن كانت تحرق إذ يمكن الرد على ذلك بأنه كان يمكن إيصال المنافع إلى الإنسان دون شرور، أما تفسير المعتزلة فقد راعوا فيه معنيين: أن الدنيا دار تكليف ـ أن الإنسان حر مختار ومن ثم لا بد من وجود طريقين: طريق الخير وطريق الشر ليختار بينهما.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٧.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١٣ ص ٩٨.

لا يستغني عنه هو الله وحده، وأما الأنبياء فقد يغنى الله عنهم بألطافه، وأما إبليس فلو علم في إماتته مصلحة لفعل، ولو علم في بقائه مفسدة لما بقي ولكن كان يفسد مع موته من فسد في حياته[1].

والعقل أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف، إنـه إذا فقد الإنسان العقل فقد زال عنه التكليف، كما هو حال المجنون، وإذ أودع الله في الإنسان الشهوة فقد أكمله بالعقل، ولذا فإنه يجب على الإنسان النظر العقلي المؤدي إلى معرفة تجنبه الشرور والمعاصي، والمعرفة هي الشرط الأول لإتيان العمل الصالح. لأن الإنسان إذا علم بعقله أن في الفعل ضرراً كان ذلك صارفاً له عن فعله ويرى المعتزلة أنه يقبح من الإنسان الاعتقاد السابق على التفكير والبحث، إن مثل هذا الاعتقاد لا يكون إلا ظناً ولا يكون الظن في الأغلب إلّا جهلاً[2]، ولا يعترض على ذلك باختلاف أحكام الناس وفقاً لتفاوت عقولهم، لأنه يمكن التوصل إلى الأوليات العقلية - حتى في المسائل العملية، كالقول إن الظلم شر دون استدلال، إذ لا يلزم المكلف معرفة الأحكام الشرعية أو العقلية تفصيلاً، إنما يلزم ذلك العلماء وأهل النظر، وإنما يجب عليه معرفة خصائصها ومفارقتها لغيرها وذلك ممكن بقدر العقل الذي يستوي فيه العقلاء.

على أن ذلك لا يعني أن المعتزلة يتبنون نظرية سقراط في الفضيلة - الفضيلة علم والرذيلة جهل - أو أن المعرفة كافية لممارسة الفضيلة، وإنما العلم عندهم من جملة الدواعي التي ترجح لدى الإنسان ما يختاره، وإنما تقع الأفعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم إلى أدائها علم أو خوف[3].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١٨.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني. جـ١٢ (النظر والمعارف) ص ٢٣٢.

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٣ - ٣٠٥.

والله إرادة منه لهداية الإنسان لم يكلفه بالعقل الذي يميز بين خير الأفعال وشرها فحسب، وإنما أنزل له الشرائع كي يختار الإيمان وصالح الأعمال، ولم تنزل الشرائع لمجرد نيل المثوبة بطاعة الله، وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن، ولذا فقد وجب أن يبين الله الحكمة من الشرائع، كما يبين أن الصلاة واجبة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، على أن ذلك لا يعني أن الصلاة واجبة لمجرد أنها تنهي عن قبيح دون أداء الصلاة لأن في تركها مفسدة من حيث هو ترك لمصلحة، كذلك لا يقال إن المكلف قد يؤدي الفريضة ولا يمتنع عن الفساد، لأن الداعي إلى التكليف هو الداعي إلى اللطف، ولا يحصل اللطف إلّا بارتفاع الفساد ومن لم تنهه صلاته عن الفحشاء لم يزدد من الله إلّا بعداً(1).

وفي الكتاب الكريم إلى جانب الفرائض أخبار عما لحق الأنبياء مع أقوامهم، وذلك من الله لطف، حيث الاتعاظ والاعتبار والاقتراب من الطاقات والابتعاد عن المعاصي، فالله قد بعث الأنبياء لطفاً لأن المؤمنين ما كانوا بغير بعثتهم يؤمنون(*)، غير أن بعث الرسل لا يلجىء الإنسان إلى الإيمان، لأن كل الدواعي والألطاف إنما تقف عند حد حرية الاختبار، فالله لم يدخر عن عباده من الألطاف التي بها يعدلون عن طريق البغي شيئاً من غير الجاء وإلا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب(2).

جـ ـ أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة:

إنه وإن خرجت بعض أفعال الله ـ كما تبدو لنا في الظاهر ـ عن حد النظام إلى الاختلال، وعن كونها محكمة، فإن هذا لا يعني خروجها عن كونها حكمة، تماماً كما تهدم البناء البديع لمنع ضرر أو لتحقيق نفع عام(3)، فكل

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١١ اللطف ص ١٦٨ ـ ١٧.

(*) «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» النساء: ١٦٥.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١ ص ٩٧ ـ ١٠١.

(3) القاضي عبد الجبار وجمع ابن متوية وتحقيق عمر عزمي: المجموع من المحيط بالتكليف ص ١٢١.

شيء بمقتضى حكمة الله يدل على إحكام التدبير والنظام، وكل ما في الكون لا بد أن يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة[1] ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر: ٤٩) ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ (المؤمنون: ١١٥).

وإذا كان كل ما في الكون يدل على إحكام التدبير والنظام وموصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة فإنه كان لا بد أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذي يدرك سر الوجود، ويستنبط تلك الغايات، ومن أجل ذلك خلق الإنسان، من أجل أن يناديه الله أن ينظر في ملكوت السموات والأرض، وأن يفكر ويتدبر، ثم أن يؤمن ويعتبر، ولو كان العالم كله مخلوقات غير عاقلة لما استحق أن يوجد إلى أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذي يدرك قيمة الخلق، وليس ذلك إلا الإنسان، إن ما كان من الخلق غير مكلف إنما خلقه الله لينتفع به المكلف ممن خلق وليكون عبرة له ودليلاً، على أنه من الخطأ أن يظن الإنسان أن كل شيء في العالم من أجل نفعه المادي، أو أن يعترض على حكمة الله بخلقة الحيوانات المؤذية، إننا إذا شاهدناها كنا إلى الاحتراز من عذاب الله المشتمل على ما هو أضر من هذه الحيوانات أقرب، وكيف كان يخوفنا الله بما لديه من عذاب للأشرار إذا لم نشاهد مثل هذا العذاب فيما بيننا فنتعظ ونزدجر عما توعدنا به كل الازدجار، فليس المقصود حسب مقتضى حكمة الله بصلاح الإنسان نفعه في دنياه، إذ ليس الأصلح هو الألذ وإنما ما هو أجود في العاجلة وأصوب لأجل الآجلة[2]، إن هذا العالم خير عالم ممكن بمقتضى عدل الله، وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من السراء والضراء والغنى والفقر والمرض والصحة والحياة والموت فهو صلاح له، فالله تعالى أحسن نظراً لعباده من أنفسهم.

---

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥

(٢) القاضي عبد الجبار وتحقيق عبد الكريم عثمان: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٧، والشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٥٠٤.

هذه نظرية المعتزلة في وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، وبصرف النظر عن اعتراض المعترضين على فكرة وجوب شيء على الله(*) فإنها تكمل نظرية اللطف الإلهي لتكونا معاً أوج ما وصل إليه الفكر الإسلامي في العناية الإلهية.

د ـ حرية إرادة الإنسان:

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه(١).

يعد تقرير حرية إرادة الإنسان من أهم ما عرف عن المعتزلة، وليس بين فرق المسلمين من أقر هذه الحرية على نحو من الصراحة والوضوح كما فعل المعتزلة، بل إن الفرق التي شاركتهم في هذا القول كالزيدية إنما تأثرت بهم، ومن ناحية أخرى أثار هذا القول عليهم حملة عنيفة من جانب خصومهم بدعوى أن في ذلك انتقاصاً لمشيئة الله المطلقة.

وحرية إرادة الإنسان متفرعة عن تصورهم للعدل الإلهي، إذ كيف يكلف الإنسان ويسأل ويحاسب إن كان مجبراً؟ إن ذلك يتنافى مع عدله، كذلك تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا ينسب الشر الخلقي الناتج عن علاقة الإنسان كالظلم إلى الله.

والإنسان عندهم مسؤول عن الحركات الإرادية فقط، وقد حصروها

(*) استند المعتزلة في فكرة وجوب شيء على الله التي عارضها الأشاعرة وغيرهم باعتبار أن شيئاً ما لا يجب على الله وأن ذلك لا يصح في حقه إلى قول الله: (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) بينما أطلق الأشاعرة المشيئة الإلهية بموجب قوله: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ وقد مال الزيدية إلى اعتباره خلافاً لفظاً وإلى تعديله إلى: يجب من الله بدلاً من يجب على الله أي أن الوجوب بمقتضى حكمته وعدله.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني.. جـ٦ الإرادة ص ٤١.

في السكنات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم، أما غير ذلك كبدء وجودنا أو أمراضنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدركات من مرئيات. ومسموعات وطعوم وروائح فهي اضطرارية بفعل الله وإيجاب خلقه للأشياء أو ما طبعها الله عليه.

وقد استدلّ المعتزلة على تقرير حرية إرادة الإنسان بأدلة عقلية وأخرى سمعية.

أما الأدلة العقلية: فإنها تقوم على ما يلزم من إنكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الإلهي، إذ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لاتصف الله بذلك، ولا يصدر الشر أو القبح إلاّ عن سفه أو جهل، وذلك جائز على الله، ولو كان الإنسان مجبراً للزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله، ولاستوى الكفر مع الإيمان والصلاح مع الفساد، وللزم أن يكون الأنبياء مخالفين لمراد الله لأنهم ينهون عما قدر الله أن يكون، ولو كان الإنسان مجبراً لما كان هناك وجه لنزول الشرائع وبعثة الأنبياء إذ الكفر واقع لا محالة، والإيمان حاصل من المؤمنين بعثت الأنبياء أم لم تبعث، نزلت الشرائع أم لم تنزل، ولو كان الكافر مجبراً على كفره لكان أمره بالإيمان تكليفاً له بما لا يطاق[1].

والواقع أن حرية الإرادة تشكل ركناً هاماً في نظريات المعتزلة، لأن من يقول بالجبر يهدم أصولاً أربعة من أصولهم الخمسة، إذ أن إرادة الله الشرك والفساد لا تتفق مع عدله، وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده، لو كان القبح مراداً لله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق، كما كان يتساوى المنكر مع المعروف، فلا أمر ولا نهي.

أما الأدلة السمعية فقد استندوا إلى آيات كثيرة: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩) ﴿اعملوا ما شئتم﴾ (فصلت: ٤٠) هذه أمثلة لآيات تقرر حرية الإرادة صراحة، وهناك أمثلة أخرى لآيات فيها ذم الكفر والمعاصي ومدح الإيمان الصالح والعمل الصالح ﴿ومن كفر بعد ذلك

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعذر جـ ٦ ص ٣٤١.

فأولئكَ هم الفاسقون.. ﴾ (النور: ٥٥)، ﴿ فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم ﴾ (آل عمران: ١٠٦)، ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً ﴾ (الكهف: ٣٠)، وآيات أخرى تشير إلى طلب العفو الذي يتضمن مسؤوليته واعترافه بذنبه، ﴿ ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنّا سيئاتنا ﴾ (آل عمران: ١٩٣)، وتشير قصص القرآن إلى عقاب الله للأمم السابقة على شركهم ومعاصيهم ﴿ وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا ﴾ (الكهف: ٥٩)، وهناك آيات تدل على الحساب وعلى الآخرة وفقاً للعمل: ﴿ وإنما توفون أجوركم يوم القيامة ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، وآيات تشير إلى حسرة الكفار والفاسقين على أعمالهم: ﴿ ربنا أخرجنا نعمل صالحاً ﴾ (فاطر: ٣٧).

ويؤول المعتزلة الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر: ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً، أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾ (المائدة: ٤١)، فالله لا يريد لأحد الغواية، ولكن لا عذر له بعد إن أنذره الرسول فعاند واستكبر، فكان أن تركه الله يضل إذ حرمه من ألطافه، والفتنة غير مرادة لله ولا هي علة الغواية والضلال، ولكنها نتيجة الإصرار على الضلال، فالله لا يريد لعباده الإضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم، فإن وردت آيات ﴿وما يضل به إلاّ الفاسقين﴾ (البقرة: ٢٦)، ﴿ويضل الله الظالمين﴾ (إبراهيم: ٢٧) ﴿كذلك يضل الله الكافرين﴾ (غافر: ٧٤) فهذا يعني لأنهم فاسقون ظالمون كافرون فقد أضلهم الله أي تركهم يضلون، فالفسق والظلم والكفر علة إضلالهم أي حرمناهم من ألطافه(*) كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ: الختم - الوقر - الأكنة - في الآيات: ﴿ ختم الله على سمعهم وعلىٰ أبصارهم غشاوة﴾ (البقرة: ٧) ﴿إنّا

(*) ومن ثم لم ترد آيات بأن الله يضل الناس أو يضل المؤمنين ولكن يضل الفاسقين أو الظالمين أو الكافرين، بل إنه حتى بالنسبة لفرعون: (إذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعلّه يتذكر أو يخشى).

جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا﴾ (الكهف: ٥٧)، فذلك كله نتيجة قسوة قلوبهم وإعراضهم عن سماع هداية الله، فعميت بذلك بصائرهم كأن على القلوب أكنة أو على الآذان وقراً أو على الأبصار غشاوة.

وقد اقتضى دفاعهم عن حرية الإرادة تحليلاً لمفهومها وصلتها بكل من الاستطاعة والفعل، فالإرادة عندهم سابقة على الفعل المراد، حيث يريد الإنسان في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني، كما أن الأفعال الإرادية تقتضي الدواعي والصوارف ثم يكون الترجيح ويتبعه العزم، فإذا عزم فقد يزمع وقد يقلع فهو لا زال حراً طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت، تلك هي الإرادة التي لا توجب مرادها، فالإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإرادته لأن بفعل لا تكون مع مراده، وإنما لا بد أن تكون متقدمة على المراد[1]، أما اللحظة الأخيرة من العزم حيث تخرج الإرادة إلى حيز التنفيذ فهي الموجبة لمرادها فلا فصل، كرجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء لا يقال له إنه يقدر على السقوط أو الكف عنه.

ولا تكون الإرادة عندهم مصاحبة للفعل المراد إلّا في الأفعال الاضطرارية. ومن ثم تنتفي فيها الحرية، أما الأفعال الإرادية فإنها تسبق المراد بوقت وقد تسبقه بوقتين لأن المرء قد يحجم عن التنفيذ ويختار طريقاً آخر.

وقد جعل المعتزلة حرية الإرادة شاملة لكثير من مظاهر حياة الإنسان، فإذا كان الرزق من خلق الله، فالله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام، فإذا اغتصب امرؤ مال يتيم فقد أكل ما رزق الله غيره ولم يرزقه أباه، فالله يرزق الحلال أما الحرام فيكسبه العاصي بنفسه، ولا يقال لقاطع الطريق إنه يقطعه بمشيئة الله، كذلك لا يقال إن الله هو مسعر السلع، وإنما السعر فعل الإنسان نتيجة اتفاق بين البائع والمشتري، وذلك حتى لا يحبس التجار السلع عن الناس لزيادة السعر وينسبون الغلاء إلى الله، والله خلق العنب ولكن

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٠ - ١٩٧.

الإنسان هو الذي صنع الخمر[1].

وبمقتضى العدل الإلهي غيب الله عن الإنسان معرفة أجله، حتى لا يكون في العلم إغراء بالقبيح والمعاصي، إنه إن علم أن في العمر بقية لدعاه إلى ارتكاب الآثام وأكل الحرام على أمل أن يتوب قبل أن يموت.

هـ الحسن والقبح العقليان:

إذا كان العدل الإلهي يقتضي أن تهدف أفعال الله كلها إلى ما هو حسن، فإن الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما إلى وجوه عائدة إلى الفعل، وليس لمجرد أمر الله به أو نهيه عنه، فالله أمر بالصدق لأنه حسن ونهى عن الكذب لأنه قبيح فالأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح لصفات تخصها، فالظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه أو لأنه يوقع بالغير ضرراً لا يستحقه، وقد يحسن الكلام لأن فيه نفعاً أو دفع ضـرر أو إذا كان صدقاً أو أمراً بمعروف أو نهياً عن منكراً أو كونه مصلحة أو تكليف ما يطلق، فإذا أمر الله بالصدق فهذا يدل على أن ما أمر به صلاح، كما أنه إذا نهى عن الكذب فإن نهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر[3].

والعقل كاشف عن وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، ومن ثم ينبغي النظر إلى الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوفي على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المقبحات العقلية واستحقاق فاعلة الذم عليه، ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفي على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه.

ومعرفة حسن الأفعال أو قبحها جملة كمعـرفة حسن الصـدق وقبح

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٩٦

(٢) جولد تسيهر وترجمة عبد الحليم النجار: مذاهب التفسير الإسلامي ص ١٩٢.

(٣) القاضي عبد الجبار وتحقيق عبد الكريم عثمان شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٣.

الكذب إنما يعلم ببداهة العقول، أما استنباط وجوه الحسن أو القبح في فعل معين فذلك يحتاج إلى تفكير واستدلال، ومن ثم لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف في الحكم على الأفعال تفصيلاً، فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما تستقبح ذلك معظم فرق المسلمين[1].

ومعرفة ما عليه الأفعال من حسن أو قبح شرط العمل، إنه إذا علم الإنسان حسن فعل كان ذلك من الدواعي له على فعله، كما أنه إن علم قبح فعل كان ذلك صارفاً له عن فعله.

ولكن إذا كانت الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها أو لصفات تخصها، .فهل هذا يعني أن الأحكام الخلقية مطلقة، فلا يكون الصدق إلا حسناً ولا يكون الكذب إلا قبيحاً؟ ليست العقليات[*] أحكاماً مطلقة، ذلك أنه ما من شيء من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والأحوال، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه، فقد يتغاير السبب فيكون فعلان متماثلان عن سببين متغايرين فيقتضي ذلك تغاير الفعلين، فالقتل ظلماً لا يماثل القتل حداً وقصاصاً، وقد يتغاير الفعل لتغاير الوقتين فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً، كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين، فحقوق العباد تجب فيها الرد والعطية ولكنها لا تجب على المفلس في وقت ما، ومن ثم فإنه يجب تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة في الحكم على الفعل، لأنه إذا اختلف الفعل الواحد في وجه من الوجوه فقد أصبح غير الفعل[2]، والعقل وحده هو الذي يكشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل معين.

---

(١) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ٦ ص ٢٠.

(*) سمى المعتزلة الأفعال الخلقية بالعقليات لأنها عندهم تعرف بالعقل حتى قبل نزول الشرائع بينما الأحكام الشرعية تعرف بالنقل أو السمع.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني. . جـ ١٦ الشرعيات ص ٥٧.

ويرتبط الحسن والقبح العقليان بمفهوم العدل الإلهي، ذلك أن الله عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه، وكل من كان كذلك امتنع أن يكون فاعلاً للقبيح، فقضية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات:

١ ـ أنه تقبح لوجوه عائدة إليها.

٢ ـ أنه تعالى منزه عن جميع الحاجات.

٣ ـ أنه تعالى عالم بجميع المعلومات.

فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فإنه يستحيل أن يفعل القبيح.(١)

فالعدل الإلهي بالمفهوم المعتزلي يستند إلى أن الحكم على الفعل بالحسن أو القبح إنما يرجع لصفات ذاتية فيه، وترتبط نظريتهم في الحسن والقبح بنظريتهم الأخلاقية، فإذا كان الفعل لا يحسن أو يقبح للأمر أو النهي أو للمدح أو الذم، وإنما ذلك كله يستتبعه ولا يتقدم عليه، فإنه ينبغي أن يأتي الإنسان الفعل لحسنه لا للمدح المترتب عليه أو للثواب المتوقع له، وعليه أن ينصرف عن الفعل القبيح لا لأنه مذموم أو معاقب عليه، يقول أبو علي الجبائي: وجدت الرجل في الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر حسبه من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر... إنه لا ينظر ولا يرجو على الإرشاد شكوراً، وقد يفعل ذلك ممن لا يرجو أن يلقاه أبداً، وقد يفعل ذلك من لا يقر بالميعاد... ولا يقال إن في قلب المرشد رقة عليه فيغتم بإضلاله فيفعل الإرشاد لدفع الضرر عن نفسه ولأنه يسر به، لأنه قد يفعل الإرشاد من لا يخطر على باله أيرق قلبه أم يغلظ، أيسر لذلك أم يغتم(٢)

إن الحكم السطحي على الأديان أن المتدين يفعل الخير طلباً لثواب الله وخوفاً من عقابه لا بوازع من باطنه، ولكن المعتزلة يقدمون الدليل على غير

---

(١) الرازي: الأربعين في أصول الدين ص ٢٥١.

(٢) القاضي عبد الجبار... جـ ٦ (التعدل والتجوير) ص ٢٢٤.

ذلك، إذ الناس جميعاً لديهم مطالبون بحسن الخلق، إن الإقدام على فعل الحسن والإقلاع عن كل فعل قبيح إنما يجب على كل عاقل حتى من كان دهرياً أو لا يؤمن بالمعاد، ولأن الثواب ليس وجه حسن فلا يحسن القصد من أجل الثواب[1].

على أن ذلك لا يعني أن يكون الباعث على الإقدام على الأفعال الحسنة حسنها فحسب، وإن كان يجب على الإنسان الإقلاع عن كل ما هو قبيح لقبحه، إلا أنه لا يستغني عن الحاجة ولا يقدر عن الاستغناء عن كل وجوه النفع، ففي مطالبة الإنسان بألا يقدم على أي فعل حسن إلا لحسنه مجرداً عن وجوه النفع جميعاً تكليف له بما لا يطاق، على أن ذلك لا يعني أن تكون أفعال الإنسان في حدود حاجاته ما دام قادراً على أن يفعل الحسن لحسنه.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١٣ اللطف ص ٤٤ ـ ٤٧.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. . . أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل[1].

وأصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل، إذ تقتضي العدالة الإلّهية أن تثيب الأخيار وأن تعاقب الأشرار، ويمكن تلخيص النظرة المعتزلية إلى اليوم الآخر: إنه استحقاق وأعواض.

١ ـ استحقاق للمكلفين:

أما الاستحقاق فإن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، ولا يجوز العفو عن المعاصي ـ إلا الصغائر ـ إن لم تقترن بالتوبة الخالصة، لأن في جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالاً منه على عفو الله، فالعقاب ضروري لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أن في العفو تسوية بين المطيع والعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل، وقد أشار الكتاب الكريم إلى استحقاق بعض أصحاب الكبائر خلود العذاب كالقتل العمدوالإصرار على الربا: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداًفيها. . . ﴾(النساء: ٩٣) ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما

(١) القاضي عبد الجبار وتحقيق عبد الكريم عثمان: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٣.

سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة: ٢٧٥).

ولا يحول دون الخلود في النار لأهل الكبائر شفاعة، كما لا ينفعهم بعد موتهم دعاء الأهل ولا استغفار الأحباب، لأنه ﴿وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى﴾ (النجم: ٩)، فلا تخلص الإنسان ولا تنجيه إلا توبة خالصة عن الذنوب، وإن جاز لله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة، فالعفو غير جائز عن الكبائر إلا بعدها(*)، وليست التوبة لفظاً يردده اللسان، وإنما يجب أن تكون ندماً على المعصية مع عزم على عدم العودة إليها، ويشترط المعتزلة في التوبة رد المظالم والحقوق المغتصبة إلى أهلها، وأن لا يعاود التائب الذنب وأن يستديم الندم، وأن لا تكون توبة مؤقتة أو مفصلة، بل يجب أن تعم التوبة جميع الأوقات والذنوب، ولا تنفع توبة تائب بعد العجز عن إتيان المعصية أو قبيل أن يموت[1].

وإن مات الإنسان وقد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فإنه إن أربت الطاعات درأت السيئات، وليست العبرة بكم الطاعات أو الزلات، فربَّ كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة، يقول تعالى: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾(*) (البقرة: ٢٦٤)، كذلك أشار الرسول إلى أن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، فمن الكبائر أو الفواحش ما يحبط صالح الأعمال كما تحبط الردة سابق الإيمان.

(*) يؤول المعتزلة: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ (النساء: ٤٨) فالمغفرة لصغائر المعاصي فقط حيث توعد الله فاعلي الكبائر: ﴿والذين يرمون المحصنات﴾ (النور: ٤) ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾ (النساء: ٩٣) ﴿ومن يولهم يومئذ دبره﴾ (الأنفال: ١٦) ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً..﴾ (النساء: ١٠) طبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٤ وتأويلهم: إن الله لا يغفر لمن يشرك به لمن أراد الشرك ويغفر ما دون ذلك لمن أراد التوبة (الزمخشري: تفسير الآية).

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في صحيح الاعتقاد ص ٣٢٧.

ب ـ أعواض لغير المكلفين: الأطفال والحيوانات:

وإذا كان اليوم الآخر استحقاقاً للمكلفين فهو للأطفال والبهائم أعواض، إن المصائب والآلام التي تلحق الأطفال لا بد لهم من العوض عليها، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنات، يستوي في ذلك من كان إبناً لمؤمن أو إبناً لكافر، لأن كل مولود يولد على الفطرة، فضلاً عن أنهم لم يصلوا سن التكليف حتى يكون لهم حساب، واختلف المعتزلة في ديمومة العوض، فذهب بعضهم إلى أنه دائم وذلك من الله فضل، وذهب آخرون إلى أنه ينقطع، لأن استحقاق العوض يكون بقدر ما لحقهم من الضرر، ولذا يقول لهم الله بعد نوال العوض: كونوا تراباً فتنقطع عنهم الحياة، وسواء أكان العوض دائماً أم منقطعاً فقد أجمع المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم[1]، إذ لا يعذب إلّا من يستحق العذاب بتقصيره، أما من لم يتوجه إليهم التكليف أو الخطاب بأمر أو نهي ـ أطفال مسلمين أو مشركين ـ فالله منزه عن تعذيبهم[2].

ويشمل العوض الحيوانات أيضاً، لأن عدل الله لا يتباين ولا يختلف بين المكلفين وغير المكلفين، والعوض للبهيمة مستحق عن إباحة الشرع استعمالها وذبحها، ولا يذكر المعتزلة نوع العوض الذي تناله البهائم، وإنما يذكرونه أنه أنفع لها إلى الحد الذي لو أدركت البهيمة وأطلعت على ما تستحقه من عوض لتمنت لأجله تكرار الذبح حالاً بعد حال[3]، ويبدو أن الذي دعا المعتزلة إلى هذا القول ليس فحسب تصورهم للعدل الإلّهي، إنما

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٣.

(٢) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين من رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة جـ ١ ص ١٢٢.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ (اللطف) ص ٤٥٦ قاس المعتزلة أو بالأحرى القاضي عبد الجبار ذبح الحيوانات على الاستشهاد إذ لو عرف الشهيد درجته لتمنى أن يبعث ثم يقتل ثم يبعث ثم يقتل.

رداً على بعض ديانات الهند التي تستنكر ذبح الحيوانات وإنكارها أن يكون هناك أمر إلهي بذلك، فذهب القاضي عبد الجبار إلى أنه ليس لأحد أن يشفق على البهيمة أو ينوح إذ تذبح إلا إن صح أن ينوح الإنسان على نفسه إذ يكلف، على أن ذلك لا يبيح لنا تعذيب الحيوانات أو الإضرار بها، لأن عوض ذلك ليس على الله وإنما وزره على الفاعل، ويصف جولد تسهير هذه النظرة الأخلاقية للحيوان لدى المعتزلة بقوله: إنها حماية الحيوانات في صورة إنسانية(1).

فنظرة المعتزلة إلى اليوم الآخر يحكمها عدل الله، أنه إذا اختلت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن، فإن هذه الموازين لا بد أن تستقيم يوم القيامة للمكلفين وغير المكلفين وفقاً لمبدأي: الاستحقاق والأعواض، يقول تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً، وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ (الأنبياء: ٤٧).

جـ - بدء الإنسان على الأرض خير:

وتتسع النظرة الأخلاقية وفقاً لمفهوم العدل الإلهي فلا تتعلق بالآخرة فحسب وإنما تشمل بدء وجود الإنسان على الأرض، وقد أشارات الكتب السماوية إلى أن هبوط آدم قد أعقب خطيئته، ولكن المعتزلة يعارضون النظرة المسيحية، فليست معصية آدم علة الشرور على الأرض، وما فعله الله بآدم من نزع اللباس والإخراج من الجنة والإهباط من السماء ليس إلا تنبيهاً له لما كان لا يصح أن يصدر عن نبي، ولقد تاب الله على آدم وقبلت توبته، فبدء الإنسان على الأرض ليس شراً ولا بداية الشر، ولكن الله أراد أن يثيب الإنسان على العمل بعد المشقة، وذلك أفضل وأولى، إنه لو خلقنا في الجنة لكنا غير مستحقين لذلك النعيم بعمل عملناه، فدخول الجنة بعد الاستحقاق

---

(1) جولد تسيهر وترجمة يوسف موسى وآخرين: العقيدة والشريعة.. ص ٩٤.

أتم في النعمة وأبلغ في اللذة، كما يشعر الإنسان بلذة الكسب بعد الجهد والعمل أكثر من شعوره بالسعادة بعد الغنيمة السهلة، فدرجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد[1].

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٨٩.

الأصل الرابع
المنزلة بين المنزلتين
(الأسماء والأحكام)(*)

سبقت الإشارة إلى أن هذا الأصل يعد من وجهة نظر الباحثين نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة، فمرتكب الكبيرة ليسى مؤمناً ولا كافراً ولكنه في منزلة بين المنزلتين، ويوضح واصل بن عطاء رأيه هذا قوله: إن الإيمان خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن في عقده (عقيدته) ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عمله، فهو في منزلة بين المنزلتين(١).

ومع أن رأي واصل يبدو موقفاً وسطاً بين الآراء التي قيلت في الحكم على فاعل الكبيرة في عصره، لا سيما بين الخوارج والمرجئة، وذلك موقف كان أجدر أن يجد قبولاً من دوائر أهل السنّة التي لم يرضها بالفعل تطرف الخوارج أو تهاون المرجئة، إلا أنه على العكس صوره كتاب الأشاعرة انشقاقاً وخروجاً على رأي الجماعة ـ ولم يكن هناك رأي مجمع عليه بهذا الصدد كما سبقت الإشارة ـ وهذا يدعو إلى مزيد من التقصي عن رأي واصل ومبرر ثورة الخلف من أهل السنّة عليه.

(*) تسمى المشكلة بالنسبة لفرق المسلمين: الأسماء والأحكام أي بم يسمى فاعل الكبيرة وما الحكم عليه.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٦٨.

الإيمان عقيدة وعمل:

لقد ذهب واصل إلى أن فاعل الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير(*) لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار[1]، وقد عد ذلك منه ميلاً إلى رأي الخوارج(**) وقد عد بعض الباحثين المحدثين هذا الرأي غريباً حين يعتبر الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر، ثم يسوي بينه وبين الكافر في خلود العذاب، ولا غرابة في هذا الرأي الذي يتسق مع أصول المعتزلة بعامة وأصل المنزلة بين المنزلتين بخاصة، والواقع إن رأي واصل يفهم في ضوء مفهوم الإيمان لديه ولدى المعتزلة بوجه عام، فليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان وإنما لا بدّ أن تصدقه الجوارح، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقد فقد الإيمان، يقول الرسول: لا إيمان لمن لا أمانة له، لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، فالإيمان عند المعتزلة يقترن بالعمل الصالح وينطوي عليه، ومن ثم فإن آيات كثيرة يقترن فيها الإيمان بالعمل الصالح: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. فلا دين بلا أخلاق كما لا إيمان بلا عمل صالح، ومن ثم فإن ألزم ما يقتضيه الإيمان اجتناب الكبائر، على أن ذلك وحده لا يكفي كي يسمى المرء مؤمناً، وإن كان هذا أقل قدر يقتضيه الإيمان كما يرى النظام، ولكن يشترط معظم المعتزلة أداء الطاعات وفعل الخيرات[2]. فإن فقد فاعل الكبيرة الإيمان فهو بذلك مستحق خلود العذاب(***).

(*) ينسب المعتزلة إلى الرسول هذا الحديث: إذا صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار، نادى منادٍ بينهما: يا أهل الجنة خلود افلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٥.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٦٨.

(**) إلى حد أن ينبذهم خصومهم بلقب: مخانيث الخوارج.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(***) يشير المعتزلة إلى أحاديث نبوية كثيرة تفيد خلود العذاب لفاعلي الكبائر فضلاً عن فقده =

ب ـ الإيمان يزيد وينقص:

وإذا كان الإيمان عقيدة وعمـلاً أو هو لا ينفصل عن العمل الصالح، فإنه ـ أي الإيمان ـ يزيـد وينقص، ما أمكن أن تكـون في الأعمال زيـادة ونقصان، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم ﴿ ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ﴾ (الفتح: ٤) ﴿ ويزداد الذين آمنوا إيماناً ﴾ (المدثر: ٣١)، وتشير آيات المدح للمؤمنين إلى صلاح أعمالهم ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً ﴾ (فصلت: ٣٣)، كما تشير آيات الذم للمشركين إلى فساد أعمالهم، فاقترن الشرك بالظلم: ﴿ إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ﴾ (النساء: ١٦٨) وذلك أن الظلم أقبح الشرور ويستحق فاعله خلود العـذاب: ﴿ ثم قيـل للذين ظلمـوا ذوقـوا عـذاب الخلد ﴾، (يونس: ٥٢).

ولم يكن غضب الله على الأمم البائدة فيما قصه من قصصهم مع الأنبياء لمجرد شركهم، وإنما لظلمهم وطغيانهم وذيوع الشـرور والفواحش فيهم: ﴿ وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون ﴾)القصص: ٥٩)، ﴿ وتلك القرى أهلكناهم لـما ظلموا ﴾ (الكهف: ٥٩)، كـذلك اقتـرنت الفروض الدينية بصالح الأعمال، فإقامة الصلاة يعقبها في كثير من الآيات إيتـاء الزكاة، وصحة الصيام مرتبطة بزكاة الفطر، والتكفير عن السيئات يكون عادة

= الإيمان: أول ثلاثة يدخلون النار: أمير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حقوق الله، وفقير فاجر، «إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمن وخلود النار»، «من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام»، وعن أبي بكر أن الرسول قال: «إن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذي بحرام»، «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر» «خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر» ويشير القاضي عبد الجبار إلى هذه الأحاديث ويعترف بأن بعضها أخبار آحاد ليرد عن المعتزلة الاتهام بأنهم لا يستندون في أدلتهم إلى الحديث ولا يأخذون به في مجال الاعتقاد (طبقات المعتزلة نشره فؤاد سيد ص ١٥٥) والصحيح أنهم خاصموا كثيراً من أهل السنّة تمسكاً بالحديث راجع مقالنا: بين التاريخ والتحديث في ملحق كتابنا: في فلسفة التاريخ.

بعمل صالح: تحرير رقبه - إطعام مساكين، فدل ذلك كله على أن الإيمان يقتضي العمل الصالح، وأن الأخلاق شرط أساسي في التدين، ولما كان فاعل الكبيرة قد فقد خصال الخير فقد فقد الإيمان فاستحق خلود العذاب، فالموقف المعتزلي في هذا متسق تمام الاتساق مع سائر أصولهم وليس تشبهاً أو أخذاً عن الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ليكون ذلك مبرراً لخروجهم ومسوغاً شرعياً لحربهم الخلفاء باعتبارهم مرتكبي كبائر(*)، بينما موقف المعتزلة ناجم عن تصورهم للإيمان، فإنه لا يوصف بالإيمان من ضيع أحد أركانه الثلاثة الأساسية وأعني ركن العمل - إلى جانب ركني الاعتقاد والقول، إذ الإيمان أن يعتقد المؤمن أن الإسلام دين حق ويعرب عن ذلك بلسانه ويصدقه بعمله، فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالاعتقاد والشهادة فهو كافر ومن أخل بالعمل فهو فاسق.

(*) الحديث: كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه، والخوارج لا تكفر فاعلي الكبائر تبريراً لحربهم واستحلال دمائهم فحسب ولكن بعض فرقهم يكفر مخالفيهم، فالحكم بالتكفير واستحلال القتل أو الحرب وخلود العذاب يوم القيامة ثلاث قضايا ترتبط ببعضها لدى الخوارج والجانب السياسي واضح في موقف الخوارج وليس الأمر كذلك لدى المعتزلة.

الأصل الخامس
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(*)

الأصل العملي الوحيد، إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً، فقد عرفت سيرة رجالهم بجهاد الزنادقة والفساق فضلاً عن التصدي للمعترضين للإسلام.

وقد أجمعت المعتزلة إلا أبو بكر الأصم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ المقصود أن لا يضيع معروف ولا يقع منكر، وهو فرض كفاية ـ إذا قام به بعض المكلفين سقط عن الآخرين ـ لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف معروفاً والمنكر منكراً وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع اللين أو يلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده الإنكار عليه إلا تمادياً[1].

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرةأعظم منه، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل

(*) المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ولذا لا يقال في أفعال الله معروف (أي إنه فعل معروفاً بعباده) لأن أحداً لم يعرفه سبحانه بحسنها ولا دله عليها، والمنكر هو ما عرف فاعله قبحه أو دل عليه

(1) الزمخشري: الكشاف.. تفسير الآية: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف﴾ (آل عمران: ١٠٤).

جماعة من المسلمين لم يجب، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً، فإن لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه فإنه يحسن وإن لم يجب.

كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه، إلا أنه بحسب اختلاف الأشخاص: فإن كان المرء بحيث لا يؤثر فيه حالة الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، وإن كان ممن يؤثر ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب، وفي أن ذلك هل يحسن - ينظر: فإن كان في تحمل الرجل لتلك المذلة إعزاز الدين فإنه يحسن، وإلا فلا، وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي، إذ كان في صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عز وجل، وبهذا يباهي سائر الأمم: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ (آل عمران: ١١٠)[1].

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان ندباً فندب، وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح، وشروط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية، نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلته، وألا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة،

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٤٥ وتكملة عبارته يصور الحسين كنموذج للاستشهاد في سبيل الحق، نباهي به سائر الأمم فنقول: لم يبق من ولد الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك.

(*) ربما كان هذا الأصل من عوامل التقارب بين المعتزلة وبين الشيعة الزيدية، وربما كان هناك تأثير متبادل بين الفرقتين بهذا الصدد ومعلوم أن أول مبادىء الزيدية الخروج على الحاكم الظالم أو الفاسق وترى المعتزلة النهي عن المنكر باللسان واليد والسيف (مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١١) وقد طبقوا هذا المبدأ فكانت لهم يد في مقتل الخليفة الأموي الوليد ابن يزيد بعد أن جهر بالفسق ورمى المصحف أمام الحاضرين، كما حاربوا الزندقة والتحلل كفرار بشار بن برد من البصرة خائفاً على نفسه من واصل بن عطاء، وهدد عمرو بن عبيد ابن أبي العوجاء لأنه يفسد الشباب، كذلك نصحوا الخلفاء فحين قال الخليفة العباسي المنصور لعمرو بن عبيد: أعني بأصحابك أجابه ارفع علم الحق يتبعك أهله (راجع الأغاني جـ ٢ ص ٢٤ للأصفهاني والعقد الفريد جـ ١ ص ٣٠٦ لابن عبد ربه.

بل يبتدىء في إنكاره بالسهل فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، وهذا معلوم عقلاً وسمعاً، أما عقلاً فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الصعب، وأما سمعاً فلقوله تعالى: ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت أحدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾، (الحجرات: ٩)، فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً ثم بعد ذلك بما يليه إلى أن انتهى إلى المقاتلة[١].

وإذا كان النهي عن المنكر واجباً ويباشر الإنكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه، فإن ما يحتاج إلى قتال فإنما يقوم به من في استطاعته القتال والإعداد له كالإمام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها[٢]. وعليهم إقامة الحدود وسد الثغور وتنفيذ الجيش وتولية القضاة والأمراء وما أشبه ذلك، وأما ما يقوم به بنفسه فهو كشرب الخمر والسرقة والزنا وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه في ذلك أولى[٣].

تعقيب على الأصول الخمسة:

هذا نسق متكامل لآراء المعتزلة ومعتقداتهم، وذلك إن المتتبع في عمق وبصيرة لهذه الأصول الخمسة يكتشف اتساقاً في الفكر بين هذه الأصول وإن اختلفت الموضوعات: الله ـ صلة الله بالعالم والإنسان ـ موقف الإنسان إزاء الله والعالم ـ وما يجب عليه فكراً وعملاً ـ مصير الإنسان واليوم الآخر، والاتساق شرط كل فكر أصيل، والأصالة لا تعني أن القول مستحدث بما يدرجه خصوم المعتزلة ضمن البدع، لأن البدع والأهواء لا تلتزم بعقيدة، ولم يكن ذلك شأن المعتزلة، لقد خالفوا فيما هو موضع اختلاف، وذلك لازم من لوازم

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٤١ ـ ١٤٤.

(٢) الزمخشري: الكشف.... جـ ص ١٣٥.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ١٤٨.

الاجتهاد، كذلك يلزم عن الاجتهاد الخطأ، فكل بني آدم خطاء، أريد أن أقول لم يكن المعتزلة كما أشاع وروج عنهم الخصوم ـ لا سيما الأشاعرة ـ من أهل الأهواء والبدع، ولكنهم كانوا أصحاب فكر أصيل، ربما لم يلتزموا حرفياً بنص القرآن، في بعض المواضع ـ التزام أهل الظاهر ـ حيث لجأوا إلى التأويل ولكنهم بلا شك قد التزموا بروح الإسلام.

لا يكفي أن نعرف ماذا قال المعتزلة وإنما يجب أن نعرف كذلك كيف كانوا يفكرون أو أن نتعرف على منطلق آرائهم، حينئذٍ سيتبين ـ ذلك شأن كل فكر أصيل ـ أن ما قالوا، قد كان متعذراً أن يقولوا غيره وإلا بدا القول متهافتاً غير متسق.

ولقد سبقت الإشارة إلى أنه في كل دين وجد من يتبنى الرأي: إذا تعارض ظاهر النص مع العقل فإنه يجب أن يؤول النص كي يتسق مع العقل، قد يقال: ولكن الدين موضوع إيمان يلتزم فيه المؤمنون بالتقديس والتصديق والاعتراف بقصور العقل والتسليم ﴿ . . . وما يعلم تأويله إلا الله / والراسخون في العلم يقولون آمناً به. . . ﴾ (آل عمران: ٧) ﴿ . . قل الروح من أمر ربي ﴾ (الإسراء: ٨٥)، ولكن ذلك لا يعني أيضاً أن يحال دون العقل والنظر في أمور الدين، وإلا كانت الحجة للمنكرين والملحدين، ومعلوم أن في الشريعة مسائل اصطلح على اعتبارها توقيفية حيث العقل الإنساني عاجز عن التعليل وحيث ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾ (الأنبياء: ٢٢) وأخرى توفيقية أو تعليلية خاضعة للنظر العقلي، ولم ينكر المعتزلة ما هو توقيفي، ولكن المشكلة تكمن غالباً في الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفي وما هو توفيقي، ربما كانت هذه الحدود واضحة في مسائل الشريعة العملية من فقه(*) ولكنها ليست كذلك في أصول العقيدة النظرية، ولقد استطاع خصوم

(*) فلا يسأل عن حكمة الله في كون صلاة الصبح ركعتين والظهر أربعاً والمغرب ثلاثاً، ولقد آمن =

المعتزلة ـ بما يلزم عن النقاش العنيف من شد وجذب ـ أن يجروا المعتزلة إلى تعليل ما لا يعلل أو إلى تحدي منهجهم العقلي، فكانت السقطة التي أخذت عليهم، كما كانت نقطة البدء في منطلق أكبر فرقة معارضة(*) وأعني بها الأشاعرة، فليس الخطأ في المنهج: استخدام العقل في مسائل الدين أو منهج التأويل، ولكن الخطأ في تجاوز العقل حدوده بين التوفيق والتوقيف.

بصدد المنهج إذن كان المعتزلة أصحاب النزعة العقلية في الإسلام، ولكن ذلك وحده لا يكفي للكشف عن: كيف يفكر المعتزلة؟ لأنه ربما اختلط في ذلك أمرهم بالفلاسفة وهم بدورهم أصحاب نظر عقلي، حقيقة لقد كان المعتزلة ملتزمين بعقيدة الإسلام بينما حاول الفلاسفة الالتزام أو بالأحرى التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن هناك مشكلة أخرى تكشف عن تفكير المعتزلة بحيث يبدو ما قالوه ما كان ينبغي لهم أن يحيدوا عن رأي فيه، وأعني بذلك ما أجمعوا عليه، وللكشف عن هذه المشكلة نضع هذه التساؤلات، لماذا قال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين فجعلوا الأمر الإلهي تابعاً لحسن العقل أو قبحه ومن ثم جعلوا تشريعات الدين خاضعة لقيم الأخلاق، ما الصلة بين ذلك وبين إجماعهم على أنه لا ينبغي أن يعذب الله الأطفال يوم القيامة؟ ثم ما الصلة بين ذلك وبين تشدد المعتزلة بصدد التوبة وأن لا مغفرة عن الكبائر إلا بتوبة مع أن الظن دائماً أن النظر العقلي يتعارض مع التشدد في الدين، وإنما التشدد في الدين، يفترض أنه شأن النصيين كالحنابلة، كذلك هم يتشددون ـ أكثر من الأشاعرة ـ في وجوب عصمة الأنبياء عن الكبائر قبل البعثة وليس فقط بعدها؟ النزعة العقلية وحدها لا

= المعتزلة بذلك ومن ثم كان هذا منطلق النظام ـ من أكبر رجال المعتزلة ـ في نقض القياس في مسائل الشريعة كما سيأتي بيانه.

(*) بصدد تعليل أفعال الله أو وجوب فعل الأصلح على الله سأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن وجه الحكمة في إماتة: كافر ومؤمن وصغير وكيف راعى الله الأصلح لكل منهم وقد عجز الأخير عن تقديم إجابة مقنعة حسب رواية الأشاعرة.

تستطيع أن تبين الصلة بين هذه الآراء جميعاً والاتساق فيما بينها(*).

تتصل هذه المشكلة بصلة الدين بالأخلاق؟ هل لا بدّ أن تنطوي تشريعات الدين عن مضامين أخلاقية، أم أن أحكام الله من أوامر ونواهي مستقلة عن قيم الأخلاق، وإن كان هناك ربط بين الدين والأخلاق فأي المستويين هو المقدم وأيهما التالي؟ لقد تبنى المعتزلة تبعية تعاليم الدين لقيم الأخلاق لا بصدد الحسن والقبح العقليين فحسب، بل بصدد أصولهم الأربعة ابتداء من العدل، ذلك إن أصل التوحيد ميتافيزيقي يتعلق بمبحث الوجود المطلق ـ الله ـ ولا مجال فيه للأخلاق. أما أصل العدل فإن اختيارهم لاسم العدل من بين أسماء الله الحسنى جميعاً لأن العدل كما سبقت الإشارة أهم صفة أخلاقية ـ بل أهم فضيلة ـ بصدد صلة من هو أعلى بمن هو أدنى: الله والإنسان، وفي أصل العدل لا يصدر عنه ما هو «قبيح»، وأفعاله تهدف جميعاً إلى غايات محمودة أو أنها تنطوي على حكمة، ثم إنه «لطيف» بعباده هداهم بالعقل وأنزل لهم الشرائع، ولا قيام للأخلاق إلا بافتراض إرادة حرة للإنسان، فتكليف الإنسان يقتضي إرادة حرة حتى يكون الله «عادلاً»، ولا تسوية بين المطيع والعاصي أو بين المؤمن والفاسق أمام رحمة الله في أصل الوعد والوعيد، وتتلخص نظرتهم إلى يوم القيامة في أنها «استحقاق» و«أعواض»: لفظان أخلاقيان، والعمل الصالح جزء من الإيمان فلا إيمان بلا عمل صالح، أي لا دين بدون أخلاق ثم التزموا عملاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا يبدو مبدأ كامن وراء هذه الموضوعات جميعاً يجمع بينها ويجعل بينها اتساقاً كما يجمع الخيط الكامن حبات المسبحة حتى لا تتناثر.

(*) ومن ثم كان استغراب كثير من الباحثين عن رأي المعتزلة بصدد خلود فاعل الكبيرة في النار ولم يجدوا تبريراً لذلك إلا القول بالترحم بالخوارج، بل وجدوا في رأيهم هذا تعارضاً مع الموقف القائل بالحكم على فاعل الكبيرة أنه في منزلة بين المنزلتين.

أريد أن أقول: تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجاً وبالأخلاق نسقاً(*) وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من موضوعات: صلة الله بالعالم والإنسان ـ موقف الإنسان إزاء الله والعالم فكراً وعملاً ـ مصير الإنسان ـ كشف هذا التفكير عن اتساق لا تهافت فيه.

هذا تقييم صادر عن الحكم الفلسفي على آرائهم بصدد الأصول الخمسة، لقد أثروا الدين بمضامين أخلاقية، وجعلوه موافقاً للعقل فبقيت بذلك فرقة المعتزلة ممثلة للتفكير العقلي في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية.

(*) راجع في ذلك: رسالتي للدكتوراه: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون) نشر دار المعارف عام ١٩٦١.

الفصل الثاني

من هم أسلاف المعتزلة؟

١ - هل هم الجهمية؟

يشار إلى المعتزلة على أنهم «جهمية» - نسبة إلى الجهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) - وهي أول فرقة أعلنت في الإسلام مذهب التأويل[1]، فضلاً عن نفي الصفات والقول بخلق القرآن، وتسمية المعتزلة بالجهمية ترجع إلى أهل السلف وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٣١ هـ) وعبد الله الجعفي (ت ٢٢٩ هـ) شيخ البخاري، والإمام البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل المحدث المشهور ت ٢٥٦ هـ) وعثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠ هـ)، كل هؤلاء قد ألفوا وصنفوا في «الرد على الجهمية» غير مفرقين بين الجهمية والمعتزلة.

والجهم بن صفوان - ويكنى بأبي محرز - قد نشأ في سمرقند بخراسان، وكان مولى لبني راسب من الأزد وتنسب آراؤه عادة إلى تأثيرين:

---

(١) القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٤ - ٤٥.

الأول: الجعد بن درهم حيث لقيه الجهم في الكوفة فأخذ عنه منهجه في التأويل.

الثاني: البيئة التي عاش فيها في كل من ترمذ والكوفة وحران وهي بيئة كانت تموج بآراء فلسفية وعقائدية مخالفة كالسمنية والصابئة[1]، ولكن الذين اتهموه بهذا التأثر لم يبينوا وجه الشبه بين آراء الجهم وعقائد البوذية أو الصابئة.

والحق يقال إن البيئة التي عاش فيها الجهم قد حددت آراءه ولكن على نحو مخالف، فهو من جهة قد دافع عن الإسلام ضد السمنية التي تقف من الألوهية موقفاً لا أدرياً لأن المعرفة عندهم مقصورة على الحواس، ومن جهة أخرى لقد صادف التشبيه والتجسيم وقد استشرى في بلخ وخراسان بسبب آراء المفسر والمحدث المشهور مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ). فانبرى لمكافحة هذه الآراء حتى نفيه مقاتل من بلخ، يقول الإمام أبو حنيفة: أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه، إن هذا معطل وذاك مشبه.

ويبدو أن هذه الخصومة بين مقاتل والجهم تعبر عن بداية الصراع الذي لا بدّ منه في كل دين بين النصيين والمؤولة أو بين أهل السلف والعقليين، وكان لا بدّ أن يكون رجال الحديث في معسكر «مقاتل» كما كان لا بدّ أن ينسب المعتزلة إلى الجهم، ولكن هل المعتزلة مشايعون الجهم حتى تصح تسمية أهل السلف لهم بأنهم جهمية؟

أولاً: لم يذكر كتاب الطبقات عن المعتزلة الجهم من رجالهم مع أنهم ذكروا بعض رجال من القدرية كغيلان الدمشقي.

ثانياً: تذكر الطبقات أن واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال قد أرسل

---

(١) مقدمة كتاب عقائد السالف لعمار الطالبي ص ١٨ نشر منشأة المعارف بالاسكندرية.

حفص بن سالم إلى خراسان وأمره بلقاء الجهم ومناظرته وأنه لقيه في مسجد ترمذ وناظره حفص بن سالم حتى قطعه، بل إن واصلاً نفسه قد رد على الجهم[1].

ثالثاً: إنه إذا كان المعتزلة قد وافقوا الجهم في التأويل العقلي وخلق القرآن، ومن أجل هاتين المسألتين أطلق أهل السلف اسم الجهمية على المعتزلة فإن الأخيرين قد خالفوه في مسائل جوهرية تمنع صحة هذه التسمية.

أهم آراء الجهم بن صفوان:

١ ـ الجبر: لا يقدر الإنسان عنده على فعل ولا يوصف بالاستطاعة أو الإرادة أو الاختيار، وإنما الإنسان مجبور في أفعاله، إذ الله هو الفاعل على الحقيقة[2]، ذلك إن الله فعّال لما يريد، ولما كان الله لا يشبهه غيره وجب ألا يكون أحد فاعلاً غيره، وإنما تنسب الأفعال إلى الإنسان على سبيل المجاز كما هي الحال في الجمادات، فيقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وسقط الحجر وطلعت الشمس وأمطرت السماء، وإنما جرى ذلك كله من الله، وكما نقول مات زيد وإنما أماته الله، غير أن الفرق بين الإنسان وهذه الجمادات أن الله خلق للإنسان قدرة على الفعل كما خلق له طولاً كان به طويلاً وخلق له لوناً كان به متلوناً[3]، وظاهر أن المعتزلة تنكر القول بالجبر كل الإنكار.

٢ ـ التأويل العقلي: لا يوصف الله بصفة مما يوصف بها خلقه، وإنما يوصف بأنه خالق بارىء محيي مميت لأنه ينفرد بذلك، وقد قام بتأويل الآيات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه.

والله لا يحدد بالجهة، فلا يقال إنه فوق البشر أو تحتهم أو عن أيمانهم

---

(١) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة نشرة فؤاد سيد ـ الدار التونسية ص ٩٧، ص ١٦٣.
(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٠٨.
(٣) الأشعري وتحقيق محيي الدين عبد المجيد: مقالات الإسلاميين جـ ص ٣١٢.

أو شمائلهم، كذلك لا يقال إن الله في السماء أو إنه فوق العرش، وقد تأول في ذلك الآيات التي تشير إلى المكان: «فوق» «مع» أو إلى استواء الله على العرش، فالله في كل مكان ولا يحده المكان، وما من شيء أقرب أو أبعد إليه مكانياً من شيء آخر(*)، إنه تحت الأرضين السبع كما هو على العرش، لا يخلو منه مكان ويكون في مكان دون مكان... لا ينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة... لا يعرف بصفة، ولا يدرك بعقل... علم كله، قدرة كله.. كل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه[1]، هذا وقد وافقته المعتزلة على ذلك.

٣ ـ فناء الخلدين: يأتي على الجنة والنار زمان تفنيان وتبيدان بمن فيها، وجهنم أسرع الدارين خراباً، ليبقى الله ولا شيء معه، وقد أول لفظ الخلود(**) في قوله: «خالدين فيها» بمعنى طول المدة لا بمعنى الدوام[2]، وسيذهب العلاف من المعتزلة إلى قول قريب من هذا فيقول بسكون حركات أهل الخلدين(**).

٤ ـ الإيمان: الإيمان عنده معرفة بالقلب فقط، فالقول والعمل ليسا جزءين من الإيمان، إذ الإيمان عنده لا يتبعض أي لا يتجزأ إلى عقد وقول وعمل كما أن الإيمان عنده لا يزيد ولا ينقص[3].

وقد خالفته في هذا المفهوم للإيمان معظم فرق المسلمين كالخوارج

(*) عارض الحنابلة ورجال الحديث والظاهرية وأهل السلف فكرة وجود الله في كل مكان فهو عندهم في السماء، ومن الغريب أن الذين عارضوا التأويل واعتبروه تحريف الكلم عن مواضعه قد اضطروا في بعض المواقف إلى التخلي عن ظاهر النص إلى التأويل فالإمام أحمد بن حنبل يفسر قول الله: «وهو الله في السموات والأرض» بمعنى هو إله من في السموات وإله من في الأرض (الرد على الجهمية ص ٩٤).

(١) أحمد بن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية س ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١١٥.

(**) يذهب الأشاعرة أيضاً إلى تأويل معنى الخلود بمعنى طول المدة لا بمعنى البقاء بالنسبة لمرتكبي الكبائر من المسلمين كالقتل عمداً والربا.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٤٢ وطبقات الشافعية للسبكي جـ ١ ص ٤٣.

والمعتزلة وبعض الأشاعرة والحنابلة وأهل السلف، وقد وافقته المرجئة على رأيه.

٥ ـ المعارف تجب بالعقل قبل ورود السمع: كان لا بدّ لمن يدافع عن الإسلام ضد عقائد مخالفة من جهة ولمن يلجأ إلى التأويل العقلي للآيات من جهة أخرى أن يستند إلى العقل ويمجده، ومن ثم جاء قول الجهم إن معرفة الله واجبة على البشر قبل ورود السمع أو بعث الرسل[١]، ولقد وافقته المعتزلة على ذلك.

هكذا يتضح أن المعتزلة إن وافقت الجهم على التأويل العقلي وإيجاب المعارف بالعقل قبل السمع الأمر الذي دعا الحنابلة وأهل السلف إلى تسمية المعتزلة بالجهمية فإنهم قد خالفوه في قوله بالجبر وفي مذهبه في الإيمان فضلاً عن رأيه في حدوث العلم الإلهي[*]، ومن ثم فإن التسمية غير دقيقة فضلاً عن أن الاتفاق في بعض الآراء لا يدل على المتابعة أو المشايعة، وإنما جاء الاتفاق نتيجة وحدة المواقف، عارض الجهم تجسيم المقاتلية فنادى بالتأويل من أجل التنزيه وعارضت المعتزلة اليهود من جهة والمجسمة والمشبهة من جهة أخرى فاتفق موقفهم مع موقف الجهم في التأويل، اعتد الجهم بالعقل ـ حيث بالعقل لا بالنقل يحتج على أصحاب الديانات الأخرى ـ وقد كان الجهم خصماً للسمنية المنتشرين في بلخ، وكذلك كان المعتزلة، هذا وقد تداخلت آراء المذاهب أو الفرق المختلفة، فمع خصومة الحنابلة وأهل السلف للمعتزلة فإنهم متفقون معهم إلى حد ما ـ بصدد الإيمان ـ والفريقان مخالفان للجهم، وخلاصة القول لا يمكن أن نعد الجهمية أسلافاً للمعتزلة.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ص ١١٥ والخياط، الانتصار ص ١٨١ ـ ٢٢٢.

(*) ينسب إلى الجهم قوله بخلق القرآن، وإذا كان كلام الله محدثاً، وكلامه يدل على علمه فإن علمه في نظره محدث كذلك، فالله عالم بعلم محدث إذ يعلم الأشياء قبل حدوثها ولا يعلمها أزلاً وإلا شاركت المعلومات ـ وهي عادة محدثات ـ الله في الأزلية، وقد وافقته المعتزلة في خلق القرآن وخالفته في علم الله إذ العلم من صفات الذات.

٢ ـ هل هم القدرية؟

ربما كان لفظ القدرية أكثر شيوعاً في إطلاقه على المعتزلة من الجهمية، وإن كان بدوره من الألقاب التي ينفر منها المعتزلة ويعدون خصومهم من المجبرة أولى بهذه التسمية، يقول الشهرستاني عن المعتزلة: ويلقبون بالقدرية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه.

وبصرف النظر عن مدى صحة الحديث، وعن رمي كل من الفريقين الآخر بأنه المقصود به، فإنه تحت تأثير خصوم المعتزلة أصبح لفظ القدرية يطلق على الرواد الأوائل للمعتزلة من القائلين بحرية الإرادة والاختيار بدعوى أنهم اعتنقوا مبدأ: قدر الإنسان بيده، على أية حال لقد أصبح مصطلح «القدرية» يشير إلى معنى مخالف تماماً لمعناه الشائع لدى الناس.

وتشير المصادر إلى أن أول من تكلم في القدر هو معبد الجهني، وهو معبد بن عبد الله بن عليم الجهني وقد وصفه الذهبي بأنه تابعي صدوق في نفسه ولكنه سن سنة سيئة إذ كان أول من تكلم في القدر، وقد خرج على بني أمية مع محمد بن الأشعث، فقتله الحجاج عام ٨٠ هـ في أرجح الأقوال، وقد أخرجه الحجاج من الحبس قبل مقتله وقال له: كيف ترى قسم الله لك؟ قال: يا حجاج خل بينك وبين قسم الله فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به، فقال له الحجاج: يا معبد أليس قيدك بقضاء الله؟ فقال يا حجاج ما رأيت أحداً قيدني غيرك، فأطلق قيدي فإن أدخله قضاء الله رضيت به[٢]، كان مبدأ الأمويين في الجبر من أسباب سخط معبد عليهم وربما خروجه محارباً لهم، إذ تشير الروايات أنه أتى ومعه عطاء بن يسار الحسن البصري وقالا: يا أبا سعيد: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم

---

(١) الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال جـ ٤ ص ٤١.
(٢) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص ٣٣٤.

ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله[1].

وتحاول المصادر السنّية أن تجعل معبداً متأثراً في مقالته برجل يقال له سوسن (أو سوس) كان نصرانياً ثم أسلم ثم تنصر، وهو شخصية مجهولة اخترعه خصوم القدرية للطعن في أصحاب المذهب[2]، وتشير المصادر إلى أن غيلان الدمشقي قد أخذ عن معبد الجهني، وهو أبو مروان غيلان بن مسلم، وقد جعله القاضي عبد الجبار على رأس رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة: وقد قدمه في صورة رائعة كمثل أعلى فيمن يقول الحق لا يخشى فيه لومة لائم، نصح عمر بن عبد العزيز فأحسن النصح، وفضح مظالم الأمويين، وهو في نصحه للخليفة العادل ينتقد مبدأ الجبر: هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت سيداً يدعو إلى الهدى ثم يصد عنه أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم بينهم. . . ، فكان أن قال له الخليفة العادل: أعني على ما أنا فيه أعانك الله، فقال له غيلان: ولني بيع الخزائن ورد المظالم، فولاه، فكان يبيعها وينادي مشهراً بالأمويين: هلم إلى متاع الخونة هلم إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول ﷺ في أمته بغير سيرته وسنّته، وكان فيها نادى عليه جوارب خز قيمتها ثلاثون ألف درهم قد اتكل بعضها فقال غيلان من يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يأتكل والناس يموتون جوعاً، فمر عليه هشام بن عبد الملك فقال: أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله لو ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه، فلما ولى هشام قبض عليه وقطع يديه ورجليه مع صاحبه صالح ثم قال لغيلان: كيف ترى ما صنع ربك بك، فرد عليه غيلان: لعن الله من فعل بي هذا، وفي خبر آخر أن هشاماً قال له: زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء الله لنا، فقال

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٧ ـ ٨.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١١٢.

له غيلان: أعوذ بحلال الله أن يأتمن خواناً أو يستخلف الخلفاء من خلفه فجاراً... وظل بعد أن قطعت يداه ورجلاه يقول: قاتلهم الله كم من حق قدا أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه، وكم من عزيز في دين الله أذلوه، فقيل لهشام: قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه فقد أبكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه، فأرسل إليه بقطع لسانه وكسر فكيه حتى مات[1].

ومع إن المعتزلة قد عدوا غيلان من رجالهم إلا أنه كان يقول بالإرجاء متأثراً في ذلك بالحسن بن محمد بن الحنفية، ولا توافقه المعتزلة على ذلك، وغريب أن تكون سيرة غيلان على هذا النحو من مقاومة ظلم الحكام ثم يقول بالإرجاء.

على إنه إذا كان لغيلان أو غيره من القدرية آراء في حرية الإرادة ومن ثم اعتبروا من رواد المعتزلة الأوائل فإن آراء هؤلاء القدرية لا تشكل مذهباً متكاملاً حتى يعدوا أسلافاً حقيقيين للاعتزال، إذ أن مفهوم الاعتزال يتجاوز بكثير مجرد اعتناق مبدأ حرية الإرادة.

فالبحث المنهجي السليم ليس في التحري عمن أخذ واصل أو عمرو ابن عبيد مؤسساً المذهب وإنما فيما واجهه الفكر الإسلامي من مشكلات اقتضت ظهور المعتزلة ومن ثم يتبين أن نشأة المعتزلة قد تحددت بعاملين رئيسيين:

١ ـ الحاجة الفكرية إلى الدفاع عن الإسلام ضد أصحاب الديانات الأخرى.
٢ ـ حتمية ظهور النزعة العقلية في كل دين، وأن يتبنى فريق من المؤمنين الرأي بترجيح العقل إذا تعارض مع ظاهر النص، ومن ثم حتمية ظهور التأويل بصرف النظر عما في ذلك من جرأة على قداسة النص في رأي الظاهرية وأهل السلف من النصيين.

---

(١) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص ٢٣٠ ـ ٢٣٣.

الفصل الثالث

أهم شخصيات المعتزلة

دور النشأة

واصل بن عطاء (ت: ١٣١ هـ)(*)

مؤسس المذهب ورأس الاعتزال، تلقى العلم على شخصيات متباينة الآراء ومن ثم لم يكن تابعاً لواحد منها بالذات، وهذه الشخصيات هي:

١ ـ أبو هاشم محمد بن علي بن أبي طالب (الملقب بابن الحنفية)، وهو من أشجع أولاد علي وأكثرهم علماً، وقد سئل ابنه أبو هاشم عن علم أبيه، فأجاب: انظروا إلى أثره في واصل(١)، ومع أن الشيعة ترد بذلك أصل

(*) ولد بالمدينة عام ٨٠ هـ، كنيته أبو حذيفة، ولقب بالغزال ولم يكن كذلك ولكنه كان يلزم سوق الغزالين بالبصرة ليعرف العفيفات فيجعل صدقته لهن (البيان والتبيين للجاحظ جـ ١ ص ٣٤)، كان مولى بني ضبه وقيل بني مخزوم، كان الثغ قبيح اللثغة في الراء فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن مستمعه إلى ذلك لاقتداره، وكان زاهداً عابداً قائماً يقرأ القرآن متدبراً آياته.

(١) الحميري: الحور العين ص ٢٠٧.

الاعتزال إلى التشيع فإن واصل بن عطاء لم يكن شيعياً بل إن له رأياً غريباً في حروب علي في معركتي الجمل وصفين، ويقال إنه تتلمذ على أبي هاشم وليس على أبيه محمد وربما كان هذا الرأي أرجح، ولا نعرف على أية حال اختلافاً في الرأي بين الابن وأبيه.

٢ ـ الحسن البصري(*). انتقل واصل من المدينة المنوّرة إلى البصرة حيث لزم الحسن البصري، ومع أن دوائر خصوم المعتزلة تجعل واصلاً منشقاً على الحسن حين خالفه في مسألة الأسماء وأحكام، فإن المعتزلة على العكس تجعل الحسن البصري قائلاً بالعدل نافياً الجبر(١) بل تعده من طبقات المعتزلة، على أية حال مرة أخرى لا نستطيع القول بأن واصلاً كان مشايعاً الحسن البصري في كل ما يقول(**).

٣ ـ معبد الجهني: وهو من القدريين الأوائل: وإذا كان واصل قد تعرف على أفكاره فإنه ـ أي واصل ـ قد تجاوز بعلمه وفكره آراء معبد.

أريد أن أقول لم يكن واصل مشايعاً تماماً لأحد من سابقيه، وهكذا مؤسسو الفرق، لا بدّ من أصالة يتجاوزون بها علم من تتلمذوا عليهم أو أخذوا عنهم، بل ربما نجدهم مخالفين لشيوخهم وأساتذتهم.

على أن شيئاً آخر هو الذي شكل فكر واصل، وأعني به احتكاكه بالمخالفين، سواء منهم من كان على دين مخالف كالنصارى والمانوية، أو على مذهب مخالف كالجهم بن صفوان الذي كان يدين بالجبر، أو من كان ينشر التحلل والزندقة كبشار بن برد(***)، وفي ذلك قال عنه صاحبه عمرو بن عبيد:

(*) (٢٠ ـ ١١٠ هـ).

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١٢ ـ ١٤.

(**) ظل واصل في مجلس الحسن البصري أربع سنين لا يتكلم فسألوا الحسن عنه فقال: إما أن يكون أجهل الناس أو أعلم الناس (طبقات المعتزلة ص ٢٣٥) وتبعه أحدهم يوماً إلى مسجد تجتمع فيه الخوارج فناظرهم وغلبهم.

(***) قال عنه واصل: أما لهذا الأعمى من يقتله، أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية =

لم يكن أحد أعلم منه بفرق المخالفين[1]. تدلنا على ذلك أسماء كتبه.

١ - كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية (*).
٢ - كتاب أصناف المرجئة.
٣ - كتاب التوبة.
٤ - كتاب المنزلة بين المنزلتين.
٥ - كتاب خطبته التي أخرج منها «الراء» (**).
٦ - كتاب معاني القرآن.
٧ - كتاب الخطب في التوحيد والعدل.
٨ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد (كان الأخير يعتبر الفاسق منافقاً كرأي الحسن البصري ثم رجع عن ذلك).
٩ - كتاب: السبيل إلى معرفة الحق.
١٠ - كتاب الدعوة.
١١ - كتاب أهل العلم والجهل[2].

وبعد أن استقل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري درب تلاميذه على أصول دعوة الاعتزال ثم بعث بهم إلى أرجاء العالم الإسلامي ليناظروا المخالفين، فبعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وحفص بن سالم إلى خراسان حيث ناظر الجهم بن صفوان، وذهب القاسم

= لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، وقد فر بشار من البصرة ولم يستطع الإقامة بها وواصل فيها.

(١) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ نشرة تونس تحقيق فؤاد سيد.

(*) يقول الباهلي: قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية، قال: فأحصيت في ذلك الجزء على مخالفيه نيفا وثمانين مسألة.

(**) خطبة كاملة ليس فيها حرف « الراء » لأن واصلاً كان الثغ كما ذكرنا وقد نشرها عبد السلام هارون في مجموعته نوادر المخطوطات.

(٢) أسماء هذه الكتب حسب ما ذكره ابن النديم: الفهرست ص ٢٥١ وابن خلكان وفيات الأعيان جـ ٥ ص ٦٣ - ٦٤ ما عدا الكتاب الأول الذي أورده ابن المرتضى: المنية والأمل.

ابن السعدي إلى اليمن وأيوب إلى الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمنية.

آراؤه:

يشير الشهرستاني إلى الواصلية ـ أو مذهب واصل ـ على أنها كانت تدور حول أربع قواعد:

١ ـ **صفات الله عين ذاته**: وذلك إن إثبات الصفة إلى جانب الذات إنما يعني إثبات إلهين، كما أثبت واصل القدرة والعلم كصفتين قديمتين للذات(*).

٢ ـ **القول بالقدر أو حرية إرادة الإنسان**: وفي تقرير ذلك قال واصل: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم على فعله، وأن الرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. ويستحيل أن يخاطب الله العبد بـ «افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل.

٣ ـ **القول بالمنزلة بين المنزلتين**: والسبب في ذلك أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ـ وهم وعيدية الخوارج ـ، وجماعة يرجئون الحكم على أصحاب الكبائر، فالكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل ـ على مذهبهم ـ ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول

(*) يعلق الشهرستاني: إن هذه المقالة في بدئها كانت غير نضيجة. وكان يريد أن يؤكد استحالة وجود إلهين قديمين أزليين.

إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة.

ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال خير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو كافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار.

٤ ـ قوله بخطأ أحد الفريقين المتحاربين في معركتي الجمل وصفين، ولكنه لم يحدد الفريق المخطىء، وقد قاس ذلك على المتلاعنين، فكما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه، فكذلك القول في المتحاربين، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين، ولذا لم يجوز قبول شهادة أحد من المشتركين في حربي الجمل وصفين(*)(١).

(*) رأي غريب: ولكنه مرتبط برأيه في فاعل الكبيرة، وكما اختلفت الأمة بصدد الحكم على فاعل الكبيرة كذلك اختلفت في الحكم على الصحابة، كانت الخوارج، تكفر طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفر نعمة لا كفر شرك لقتالهم علياً، وتكفر معاوية ومن معه وتعتبر علياً مصيباً إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم. أما أغلبية المسلمين فتقول بصحة إسلام الفريقين وأن علياً كان على حق في قتالهم أما أصحاب الجمل فكانوا عصاة مخطئين في قتال علي، أما واصل فقد اعتبر الحرب قتلاً متعمداً ومن ثم فهي كبيرة يحكم على صاحبها بالفسق وأنه لا بدّ أن يكون أحد الفريقين محقاً والآخر على الباطل، ومن ثم كان أحد الفريقين فاسق لا بعينه، وقد تابعه في ذلك بعض المعتزلة كالنظام ومعمر والجاحظ، وقال حوشب وهاشم الأوقص: نجت القادة وهلك الأتباع، البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١١ أما أغلبية المعتزلة لا سيما معتزلة بغداد فتجعل علياً مصيباً في حروبه كلها.

(١) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران ـ الملل والنحل جـ ١ ص ٦٤ ـ ٧٠.

هذه أهم آراء واصل، أصبح بعضها من أصول الاعتزال فلا يعد معتزلياً من يخالف فيها، كرأيه في القواعد الثلاث الأولى، ولا نتوقع كما سبقت الإشارة أن تنشأ ـ فضلاً عن أن تنضج ـ أصول المعتزلة الخمسة تفصيلاً في عهد المؤسس الأول، ولكنه مع ذلك وضع البذرة وحدد النهج والمسار.

لم تكن الفلسفة اليونانية قد ولجت الفكر الإسلامي في عصره، ومن ثم فقد تسلح الخلف بما كان متعذراً على السلف أن يتسلح به من أساليب الجدل وفنون المنطق ومصطلحات الفلسفة، بل إن كثيراً من المشكلات لم تكن قد استحدثت بعد لا سيما ما يتصل منها بدقيق الكلام.

الفصل الرابع

دور الاكتمال

١ ـ أبو الهذيل العلاف(*) (ت ٢٣٥ هـ)

عند أبي الهذيل العلاف وبه نصل إلى ذروة الاعتزال نضجاً واكتمال موضوعات. ولا غرو فالقرنان الثاني والثالث يمثلان أوج الحضارة الإسلامية في مختلف مظاهرها: وأبو الهذيل العلاف بشهادة الخصوم ليس من أكبر شيوخ المعتزلة ولكن وكما يصفه الملطي: لم يدرك في أهل الجدل مثله، فهو أبوهم وأستاذهم، كان الخلفاء الثلاثة ـ المأمون والمعتصم والواثق ـ يقدمونه ويعظمونه وكان الوزير ابن أبي دؤاد من تلامذته، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته(١).

(*) هو أبو الهذيل محمد الهذيل العبدي نسبة إلى عبد القيس فقد كان مولاهم، لقب بالعلاف لأن داره في البصرة كانت بالعلافين وفي قول آخر إنها كانت حرفته وكذلك معظم المعتزلة لقبوا بحرفهم فقد كانوا من الموالي ومن أصحاب الحِرَف كما أسلفنا، ولد عام ١٣٥ هـ وقد عمّر مائة سنة.

(١) الملطي التنبيه... ص ٤٥.

تكوينه الفكري:

١ ـ تلمذته على شيوخ المعتزلة: يقال إنه أخذ العلم عن عثمان الطويل[١] أحد أصحاب واصل وكان الأخير قد بعثه إلى أرمينية، وفي قول آخر إنه أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني صاحبي واصل بن عطاء[٢].

٢ ـ موهبة في الجدل في عصر المجادلات الفكرية والعقائدية: لم يبلغ الجدل أشده في عصر من عصور الإسلام كما بلغ في النصف الثاني من القرن الثاني ثم القرن الثالث، وكذلك مسار الفكر ومنطق التاريخ، لقد ولى عصر الإيمان والتصديق ـ حيث الصحابة والتابعون ـ وأقبل عصر العقل والجدل ـ حيث المفكرون والمتفلسفون[*]: فكان الصراع الفكري ليس فحسب بين الإسلام ممثلاً في المعتزلة وبين المجوس وغيرهم من أصحاب الديانات، بل بين المعتزلة وكل من المجسمة ـ ممثلة في كل من المقاتلية[**] والكرامية[***] ـ

(١) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة.

(٢) الملطي: التنبيه... ص ٤٣.

(*) سبقت اشارة إلى أن أي دين يمر بمرحلتين: مرحلة الإيمان والتصديق ثم مرحلة النظر والنزعة العقلانية، في المرحلة الأولى: الدين نبته يخشى عليها من الأعاصير وفي المرحلة الثانية فتوة وشباب يتحدى الانواء وبصارع التيارات.

(**) نسبة إلى مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) من رجال التفسير الحديث، ذهب إلى أن الله جسم من لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه فظهرت حركة التأويل العقلي لدى الجهم والجعد لتنقية العقيدة من شوائب التجسيم لدى المقاتلية، وممن ذهب مذهبه خشيش بن أصرم (ت ٢٥٤ هـ)، ومع أن مقاتلاً وكثيراً من اتباعه كانوا من رجال الحديث إلا أنهم لم ينتبهوا أن الحديث رواية ودراية إذ وقفوا عند الرواية دون الدراية فلم يكونوا يتدبرون ما يروون من أحاديث حتى جاء كثير منها مخالفاً للمعقول غير مطابق للأصول.

(***) نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥ هـ) كان زاهداً متقشفاً ذكيا كان مجسماً حشوياً الأمر الذي أدى إلى حبسه في خراسان، ولكن زهده وورعه جعل الناس يجتمعون حوله في الشام كما انتشر المذهب قبل ذلك في خراسان على يد أحد أنصار الكرامية: محمد بن الهيصم الذي خفف من غلواء التجسيم لدى محمد بن كرام وحاول أن يقترب من مذهب أهل السنّة، ولعل من عوامل انتشار الكراميةأن التجسيم كما أسلفنا أقرب=

وكذلك الشيعة، وكان لكل فرقة أساطين رجالها ومتكلميها من أمثال هشام ابن الحكم للشيعة: هذا إلى جانب موجة من الإلحاد يشيعها الزنادقة كوسيلة أنجح في محاربة الإسلام من اعتناق دين قد يجد المتكلم المسلم فيه مطعناً بينما التحلل باسم التحرر يبدو فيه الملحد غير ملتزم بشيء من العقيدة(*).

ولم يكن الخلاف مقصوراً بين الفرق بل بين متكلمي الفرقة الواحدة، خالف النظام أستاذه العلاف، وسخر المردار من بعض آراء العلاف، وتبادل معتزلة البصرة وبغداد النقد، في خضم هذا الصراع كله أتيحت عبقرية أصيلة ومقدرة فائقة في الجدل(**) لأبي الهذيل العلاف حتى قيل عنه إنه كان

= إلى تصور العامة من التنزيه أو التجريد فضلاً عن تشجيع السلطان محمود بن سيكتكين للهيصمية ولكن الحركة لم تصمد إذ تكاتف عليها المتكلمون والفقهاء من الحنفية والشافعية.

(*) من أطرف مناظرات العلاف مع الشكاك ما حدث بينه وبين صالح بن عبد القدوس الذي مات له ابن فذهب إليه العلاف فرآه حزيناً فلما واساه العلاف رد صالح: جزعت على ابني لأنه لم يقرأ كتاب (الشكوك) قال العلاف: وما كتاب (الشكوك)؟ قال: كتاب وضعته، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان، فقال العلاف: فشك أنت في موت ابنك حتى كأنه لم يمت وإن كان قد مات، وشك أنه قد قرأ كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه، (المنية والأمل ص ٤٦ ـ ٤٧).

(**) روى عن نفسه أنه أول ما تكلم ـ أي جادل ـ كانت سنّه خمس عشرة سنة وكان ذلك مع يهودي غلب عامة المتكلمين وقطعهم، إذ كان يقول لهم: أنتم متفقون معنا على نبوة موسى ولكننا نجحد نبوة نبيكم فأنتم تابعون لنا فيما نحن متفقون عليه ولكنا لا نتبعكم فيما نحن مختلفون عليه: فلما دخل عليه العلاف أشفق عليه أستاذه عثمان الطويل ولكنه أصر، وسخر منه اليهودي قائلاً: أو ما ترى ما فعلته يا بني بمشايخك، فرد عليه العلاف: دع عنك هذا أما أن تسألني أو أسألك، فسأله اليهودي مكرراً نفس مقالته: أليس موسى نبياً من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله؟ فرد العلاف: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين أحدهما إني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصدق نبوة نبينا وبشر بنبوته، وإن كان عن هذا تسألني فأنا مقر بنبوته، وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد. ﷺ، ولم يأمر باتباعه ولم يبشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته، فتحير اليهودي ثم سأله فما تقول في التوراة؟ فرد العلاف: إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة نبي محمد فهي التوراة الحق، وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدق بها، فما كان من اليهودي إلا أن سبه وأفحش له القول فثار الناس عليه حتى فر من البصرة (تاريخ بغداد جـ ٣ ص ٣٦٧).

يقطع خصمه بأقل كلام، وإنه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل، وأن محاوريه أو خصومه قد شهدوا له بالتفوق إذ لم يكونوا يجرأون على مناظرته، وقد صادفت هذه المقدرة الفائقة ذاكرة قوية متمكنة من حفظ الشعر حتى قال المبرد عنه إنه حضر له مجلساً استشهد فيه العلاف بثلاثمائة بيت من الشعر.

٣ ـ إفادته من الفلسفة اليونانية: عاصر العلاف حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي، ويشير معظم كتاب الفرق إلى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية: فيقرر أبو الحسن الأشعري أنه ـ أي العلاف ـ أخذ مذهبه في الصفات من أرسطو طاليس، ويشير الشهرستاني إلى أن العلاف وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته.

بل يكاد يحمل بعض الباحثين العلاف وزر إقحام الفلسفة اليونانية في مسائل علم الكلام بما تتضمنه هذه المسائل من أصول العقيدة، ولكنهم في ذلك أسرفوا في التجني على العلاف، فهو حقيقة قد أفاد من الفلسفة اليونانية إلى حد أن أصبح هو يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال، ولكن شتان بين أن يكون قد استفاد منها مصطلحات كما أمدته بأسلحة جدلية وبين أن يكون قد أقحم نظريات يونانية في أصول العقيدة، والتصورالثاني لم يثبت على العلاف، فهو لم يطوع أصول الدين لآراء ونظريات فلاسفة اليونان، وما قدمه في دقيق الكلام من نظرية في الجزء الذي لا يتجزأ مخالف تماماً لنظرية ديمقريطس أو أبيقور، وإن استخدم مصطلحات الفلسفة اليونانية كالجوهر والعرض فإن لها عنده مدلولاً مبايناً لمفهومها اليوناني.

أريد أن أقول كان العلاف كسائر المتكلمين ملتزماً، فهو إن انفتح فكره على تراث أمم أخرى فإنما يأخذ منه بقدر ويطوعه تماماً لما هو ملتزم به من أصول الدين الذي لم يفرط فيه في شيء، وإلا لما أخذ عنه أشد خصومه عداء له نظريته في الجزء وهي أكثر نظرياته التي تبدو من مصدر يوناني.

مؤلفاته:

لم يبق لنا من كتب العلاف شيئاً، بل لا نكاد نعرف بالتفصيل أسماء كتبه، فلم يذكر ابن النديم اسم أي كتاب من كتبه، وإن كان قد ذكر في باب (الكتب المؤلفة في متشابه القرآن) أن لأبي الهذيل العلاف كتاباً في ذلك[1]: كذلك يشير إليه الخياط المعتزلي كثيراً في كتابه الانتصار دون أن يذكر اسم كتاب له، ويشير ابن خلكان[2] إلى كتاب للعلاف باسم «ميلاس»، وكان ميلاس رجلاً مجوسياً فأسلم بعد أن حضر مناظره العلاف لجماعة من الثنوية قطعهم فيها، ويذكر البغدادي[3] ردود معتزلة بغداد كالمرادار وجعفر بن حرب على العلاف، ولا بدّ أن تكون هذه ردوداً على كتب العلاف، كذلك يذكر كتاباً له باسم الرد على النظام وآخر في الاعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ.

على إن أبا الهذيل قد ترك مدرسة في الاعتزال، فلا يكاد يعرف أحد من المعتزلة من بعده إلا وقد أخذ عنه أو انتسب إليه، ليس فحسب من معتزلة البصرة بل وبغداد كذلك، وأعظم رجال المعتزلة وهو النظام تلميذ له.

آراؤه الكلامية:

أولاً: في الإلهيات:

١ ـ صفات الله: أ ـ الصفات عين الذات:

سبقت الإشارة إلى أن الصفات عين الذات لدى المعتزلة، وأبو الهذيل العلاف هو أول من فصل القول فيها، فالله تعالى عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، فإذا قلت: إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عنه

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٣٣.
(٢) ابن النديم: الفهرست ص ٢٢.
(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٩٦.

جهلاً، وإذا قلت: قادر نفيت عنه عجزاً وأثبت له قدرة[1].

وقد سبقت الإشارة إلى أن قصد المعتزلة من ذلك معارضة التصور المسيحي الذي يجعل الأقانيم قائمة بالذات أو بالجوهر مستقلة عنه مما يحتمل التعدد والكثرة في وصف الذات الألهية.

على أن ذلك لا يعني من ناحية أخرى نفي الصفات عن الذات بدعوى أن إثبات صفة ما للذات إنما يفيد التعدد فضلاً عن المشاركة بين الله والمخلوقين[*]: ولذا يفرق الشهرستاني بين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته» ففي ذلك إثبات صفة هي بعينها ذات وذلك هو رأي العلاف، وبين القول: «عالم بذاته لا بعلم» ففي ذلك نفي الصفة أو إثبات ذات مجردة عن الصفة، ومن ثم لا وجه لنسبه رأي العلاف إلى أرسطو أو أفلوطين.

وقد وضح الخياط رأي أبي الهذيل إذ يقول: قال أبو الهذيل: ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ (الإنسان: ٩)... وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة له قديمة معه ـ جل الله وتعالى عن ذلك ـ فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو، كما يقال: هذا وجه الأمر أي هذا الأمر نفسه وهذا وجه الرأي أي هذا هو الرأي نفسه، فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال: إن لله وجهاً أو إن للرأي وجهاً فكذلك قلت أنا: إن علم الله هو الله، كما قال قائلكم: إن وجهه هو[3].

ب ـ علم الله لا يتناهى

ولما كان علم الله هو الله، وكان الله لا يتناهى فإنه ليس لعلم الله

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٢٢ ـ ١٣٢.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٢٥.

(*) هذا هو موقف الإسماعيلية راجع الكرماني: راحة العقل ص ٥٤ ونقطة البدء في هذا الرأي من أفلوطين حيث الواحد ـ مجرد نقطة بدء ـ لا يتصف بشيء.

(٣) أبو الحسين الخياط: الأنصار ص ٥٩ ـ ٦٠ بيروت ١٩٥٧.

نهاية، ولما كان الله يعلم ذاته وكانت ذاته ليست بذات غاية ولا نهاية فإنه ليس لعلم الله غاية أو نهاية[1].

ولا يقال كما نسب ابن الراوندي ذلك كذباً إلى العلاف ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ (البقرة: ٢٩) إنه لما كان الكل يوجب الحصر والنهاية ـ أي لما كانت الأشياء متناهية ـ فذلك يوجب أن يكون لعلمه غاية، لأن أبا الهذيل قد شرح هذه الآية بقوله إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء.

جـ ـ تناهي مقدورات الله (سكون حركات أهل الخلدين):

على أن ما ساقه أبو الهذيل بالنسبة للعلم لم يسقه بالنسبة للقدرة، ذلك أنه نظر إلى العلم من حيث صلته «بالذات» فجعله أزلياً لا متناهياً، ولكنه نظر إلى القدرة من حيث صلتها «بالموضوع» أو بالأحرى «المقدور» فقال بتناهي مقدورات[*] الله، وذلك أن للأشياء كلًا والله تعالى قد ﴿أحصى كل شيء عدداً﴾ (الجن: ٢٨) والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية.

أراد أبو الهذيل أن ينفرد الله باللانهائية أزلاً وأبداً فلا يشاركه في أبديته أحد كما لا يشاركه في القدم أحد، ولذا قال بتناهي مقدورات الله أو بالأحرى بفناء حركات أهل الخلدين ـ الجنة والنار ـ ليكون الله ولا شيء معه كما كان في البدء ولا شيء معه، فيسكن أهل الجنة سكوناً دائماً في اللذات ويسكن أهل النار سكوناً دائماً في الآلام وذلك هو تفسير قوله تعالى «هو الأول والآخر» فالأول هو الذي كان ولا شيء معه والآخر هو الذي يبقى ولا شيء معه.

وإذا كان القول بأن الصفات عين الذات قد جاء رداً على المسيحية،

---

(١) المرجع السابق ص ٩٠ ـ ٩١.

(*) قال بتناهي مقدورات الله ولم يقل بتناهي قدرته.

فإن القول بتناهي مقدورات الله قد جاء رداً على الدهرية أو بالأحرى القائلين بقدم العالم فإذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر، وبعد كل حادث آخر لا إلى غاية، فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلّا وقبلها حركة ولا حادث إلّا وقبله حادث لا عن أول لا حالة قبله؟ إن الإيمان بالخلود - أي لا تناهي الحركة مستقبلاً - يقاس عليه القول بالقدم أي لا تناهي الحركة فيما مضى، فكان أن رد عليهم العلاف بالتسوية بين الحالين، فكما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث[1]، ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل أو بالأحرى سكون أهل الخلدين.

غير أن كثيراً من المعتزلة لم يوافقوا العلاف على ذلك، فقد شنع عليه أبو موسى المردار[*]، واعتذر عنه الخياط بأنه أي العلاف قد قال ذلك على سبيل المعارضة لا التقرير، فهل قال ذلك حقاً إيماناً بذلك أم على سبيل المعارضة لا التقرير، فهل قال ذلك حقاً إيماناً بذلك أم على سبيل معارضة الخصوم من الدهرية؟. إن كان الأول فكيف يمكن تفسير الخلود، وإن كان الثاني فقد خانته مقدرته الجدلية لأن لا سبيل إلى قياس الماضي على المستقبل، فليس كل ما له أول له آخر، فالعدد له أول ولا آخر له، والزمان له أول ولا آخر له، فكل ذي آخر فله بداية، وليس كل ذي بداية فله آخر كما يرى الكندي[2].

د - إرادة الله:

يقول الشهرستاني عن العلاف إنه أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريداً لها وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٤.

(*) قال المردار، يلزمه إذا كان ولي الله في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض ما أتحفه الله به ثم حضر وقت السكون الدائم، أن يبقى وليّ الله أبداً على هيئة المصلوب!!

(2) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق عبد الهادي أبو ريدة جـ ١ ص ٣٠.

المتأخرون، وقال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل، وهو قوله: كن، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف[1].

فرق العلاف في كلام الله المعبر عن أمر بين أمر التكوين وأمر التكليف، بين قوله تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل: ٤٠) ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس: ٨٣) وبين قوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ ﴿ قم الليل إلا قليلاً ﴾، فأمر الله وإرادته في التكوين لا في محل، ذلك أن المحل أو الموضوع في حال العدم لم يتكون بعد، ذلك أمره أو كلامه فيما يتصل بالإحداث أو الخلق، أما إذا أمر مخلوقين بالصلاة أو الزكاة أو بأي أمر من التكاليف الشرعية فإن المأمور هنا قائم موجود، ومن ثم فإن القول صادر إلى «محل» هكذا كلامه في الأمر والنهي والخبر والاستخبار أو بالأحرى في أمر التكليف.

تفرقة أخرى لدى العلاف بين الإرادة والمراد، إذ حكى عنه الكعبي أنه قال إرادة الله غير المراد فإرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء عنده غير الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل.

بعد أن فرق العلاف بين إرادة لا في محل وأخرى في محل كان لا بد أن يفرق بين الإرادة والمراد، لأن المراد هو المحل أو الموضوع، فإرادته للشيء غير الشيء وخلقه الشيء غير المخلوق، كما أن الفعل غير المفعول، ليست هذه تدقيقات شكلية كما تبدو ولكنها تتصل بمسألتين.

الأولى: نفي الجبر، يقول الأشعري عن العلاف: إرادته للإيمان ليست بخلق له، فالله أراد لعباده اليسر ولا يريد بهم العسر ولكن العسر قائم لأن الإرادة غير الخلق: ولو اتحدت الإرادة بالمراد لكان الناس مجبورين على ما أمرهم به الله.

---

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل تحقيق فتح الله بدران جـ ١ ص ٧٢.

الثانية: مكالمة الله لأحد أنبيائه ليست صادرة مباشرة عن الله: فكلام الله لموسى: ﴿فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك...﴾(طه: ١١، ١٢)، المنادي هو الله ولكن النداء صادر من تجاه شجرة، لأن الله لا يتحدد بجهة، ومن ثم فإن موسى سمع نداء وكلاماً وفهمه، ولكن النداء ليس هو المنادي، والكلام ليس هو المتكلم(*) وإنما الكلام شيء خلقه الله كما شاء[1]، كذلك التفرقة بين الإرادة والمراد.

هـ ـ وجوب فعل الأصلح على الله:

تتصل هذه الفكرة بقدرة الله، وقد سبقت الإشارة إلى قول العلاف بتناهي مقدورات الله، ولكن ذلك لا يعني تناهي قدرته ـ جل شأنه ـ ذلك أن القدرة صفة ذات لله، وإذا كان الله قادراً بقدرة هي ذاته، فإن ما يصدر عن الذات هو أكمل أو أصلح الأفعال، فالله لم يدخر شيئاً من الأصلح لعباده ولكن ذلك لا يعني تناهي قدرة الله، فإن الله قادراً على فعل ما هو أصلح ولكن ذلك كان يتنافى مع التكليف، فالله قد فعل ما هو أصلح لعباده، ولكن فعل الأصلح من الله مشروط بعدم الإلجاء أي إكراه الناس على الخير أو الإيمان ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ (يونس: ٩٩)، فعل الأصلح من الله إذن ليس مطلقاً ولكنه مشروط بالتكليف وحرية إرادة الإنسان، إذ كان الله قادراً على أن يؤمن من في الأرض كلهم جميعاً ولكن ذلك فيه إلجاء أو إكراه لهم على الإيمان فتنتفي حرية إرادة الإنسان، كان الله قادراً على فعل ما هو أصلح مما فعل بعباده فلا تناهي لقدرة الله، ولكن إذا كان

(*) يمكن توضيح ذلك بما هو حاصل في عصرنا: فنحن نسمع صوت مقرىء القرآن ـ وقد يكون متوفياً ـ في المذياع فالكلام صادر من المذياع أو جهاز التسجيل بينما المتكلم هو المقرىء، ومن ثم فالمتكلم هنا غير الكلام كذلك كلام الله لموسى صادر من تجاه شجرة فالمتكلم هو الله والكلام صادر من تجاه غير الله ﴿فلما أتاها نودي من شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين﴾ (القصص: ٣٠).

(١) رسائل العدل والتوحيد من رسالة القاسم الرسي تحقيق محمد عمارة جـ١ ص ١٠٩ دار الهلال.

الله قد فعل ما هو أصلح بعباده ـ في حدود التكليف ـ وكان ذلك واجباً عليه ـ وجوب حكمة منه ـ فإن الله لا يفعل ما هو دون الأصلح، لأن فعل ما دون الأصلح إما لنقص أو جهل أو حاجة، والله سبحانه قد تعالى عن ذلك، فلا يوصف الله بالقدرة على أن يجور ويظلم، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص غير جائز على الله، وهو إذ خلق الخلق فلا حاجة به إليهم وإنما لنفعهم، فلا يجوز أن يدع الله ما هو أصلح ويفعل ما هو دون الأصلح[1].

والله إذ كلف الإنسان فقد أقدرهم على فعل ما هم مكلفون به، لقد أقدر عباده على الحركات والسكون والأصوات والإرادات وسائر ما يعرفون كيفيته، فأما الأعراض التي لا تعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الباري بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك.

ثانياً: في الإنسان:

أ ـ تعريف الإنسان : ـ

لتعريف الإنسان في أي مذهب أهمية خاصة، إنه حجر الزاوية في هذا المذهب ويحدد الاتجاهات العامة فيه[*].

ويعد المعتزلة الإنسان كائناً مكلفاً، أي مسئولاً عن عمله والملامح العامة للمذهب إذن تتحدد على النحو الآتي:

١ ـ إن الإنسان قد حمل الأمانة أي أنه مكلف بالتكاليف عقلية (خلقية) وشرعية.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٤٨٣.

(*) عرف أرسطو الإنسان أنه حيوان ناطق، واعتبر النطق ماهية الإنسان وذلك لأن فلسفة أرسطو كلها تدور حول الماهية. عرّف ماركس الإنسان أنه حيوان صانع الآلة أي وفقاً لوظيفته لأن الجانب الاقتصادي هو حجر الزاوية في مذهبه وهكذا.

٢ ـ إن الله إذ كلفه وهبة العقل وأقدره على الاختيار بين الضدين: الخير والشر ﴿ وهديناه النجدين ﴾.

٣ ـ إن الإنسان حر مختار فيما هو مكلف به مسؤول عنه يوم القيامة، أما ما عدا ذلك من الأفعال فهو مجبر.

٤ ـ إن التكليف يتصل بالعمل ومن ثم كانت أصول الاعتقاد لدى المعتزلة وثيقة الصلة بالسلوك أو العمل وليست لمجرد التأمل[*].

قد نجد تعريفات مختلفة من المعتزلة للإنسان ولكنهم لا يختلفون حول الصفة الأساسية له: أنه مكلف، وليس بين تعريفاتهم ما يتعارض مع صفة التكليف.

عرف أبو الهذيل العلاف الإنسان بأنه: الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، ولا ينسب فعل إلى عضو من أعضاء الإنسان وإنما الفعل هو للإنسان ككل، فلا يفعل عضو له على انفراد.

تعريف لا يهتم بتحديد الماهية بقدر ما يهتم بتحديد المسؤولية ولا يشير إلى جوهر الإنسان بقدر ما يشير إلى فعله.

وإذا كان الإنسان مكلفاً مسؤولاً مجازاً على فعله بالنعيم أو الآلام، فإن ما لا ينعم أو يتألم من أعضاء الإنسان لا يستحق عنده أن يكون ضمن ما يطلقون عليه اسم الإنسان، يقول الأشعري: وحكي أن أبا الهذيل كان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان[1].

وإذا كان الإنسان غير مسئول عما يقع منه حال النوم فإن الإنسان لدى العلاف في حالة نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة[2].

(*) بينما النظر عند أرسطو أسمى من العمل لأن النطق في تعريفه للإنسان لا يشير إلى جانب عملي.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) المرجع السابق جـ٢ ص ٢٣٩.

ب ـ في الإيمان:

الإيمان لدى العلاف هو جميع الطاعات: فرضها ونفلها، وأن المعاصي على ضربين: منها صغائر ومنها كبائر، وهذه على ضربين: منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر، فمن الكفر من شبه الله بخلقه أو جوره في حكمه أو كذبه في خبره أو رد مًا أجمع عليه المسلمون من بينهم نصاً وتوقيفاً، ومن الكفر كذلك الزعم أن الله يرى كما ترى المرئيات أو أن الله يكلف الناس ما لا يطيقون.

ومن الكبائر التي تعد فسقاً ولا تعد كفراً ترك الصلاة والصيام عمداً.

أما الصغائر فيمكن أن يغفرها الله لمن اجتنب الكبائر على سبيل التفضل من الله لا على طريق الاستحقاق[1].

جـ ـ قدري الأولى جبري الآخرة:

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الإنسان حر مختار في الدنيا، مجبر في الآخرة، فحركات أهل الجنة والنار في الآخرة كلها ضرورية مخلوقة لا قدرة للعباد عليها، إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين بها أي أنه لو كانت باختيارهم وإرادتهم لكانوا مسؤولين عنها، إن الحر المختار يختار بين الفعل وضده، وأهل الجنة غير قادرين على ضد ما يفعلون، أنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون، ويشرح الخياط موقف العلاف بقوله: إن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار، فأهل الجنة في الجنة ينعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له، ولو كانوا في الجنة ـ مع صحة عقولهم وأبدانهم ـ يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين، ولو

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي، ولم تكن دار ثواب[1].

ومع سلامة حجة العلاف من الناحية الاستدلالية فإنه ليس عليها دليل من السمع، ومن ثم لم يوافقه عليه كثير من المعتزلة.

د ـ نظرية التولد:

أثبت المعتزلة إرادة حرة للإنسان تجعله مسئولاً عن الأفعال الصادرة عنه، ولكن هناك من الأفعال ما تقع بسببه وإن خرجت عن اختياره، وهكذا اقتضى استقصاء البحث في حرية الإنسان ومدى مسئوليته عما يصدر عنه من الأفعال النظر في ذلك النوع من الأفعال التي تحصل من الإنسان على سبيل الخطأ، يقول الأيجي: أعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتيباً قالوا بالتوليد، والفعل المتولد ليس إرادياً تماماً لأنه على حد تعبير الأسكافي: تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له.

ويعد أبو الهذيل العلاف أول متكلم في التولد(*)، والمشكلة الأخلاقية والتشريعية بصدد الفعل المتولد هي: هل يمكن أن يعد فعلاً للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإرادية المباشرة؟ فإن كان مسئولاً عنه، فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه؟ وإن لم يكن فعلاً للإنسان فكيف وقد وقع بسببه؟ والواقع أن في الفعل جانبين: علاقة السبب بالمسبب أو بالأحرى قانون العلية، وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية، ومن ثم ينتفي وجه الإرادة فيه لأنه يستحيل على الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب، فإن أطلق إنسان سهماً فقتل به طفلاً دون قصد منه فإن مقتل الطفل نتيجة إصابته بالسهم فعل ضروري(**)،

---

(١) الخياط: الانتصار تحقيق ينبرج ص ٧٠ طبعة القاهرة عام ١٩٢٥.

(٢) الأيجي: المواقف ص ٣١٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٦١.

(*) في قول آخر أنه بشر بن المعتمر الذي أحدث القول بالتولد.

(**) يلاحظ أن الفعل المتولد إنما يحصل بتوسط فعل آخر فمقتل الطفل قد تم بتوسط السهم ومن =

ذلك ما اتفق عليه المعتزلة فلا سبيل إلى إنكار الضـرورة في العلية ـ وإن خالفتهم في ذلك فرق أخرى كالأشاعرة ـ وإلا على حد تعبيرهم لجاز أن يطلق الرامي السهم فلا ينطلق، ولجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث القطع، ولجاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيل ولا تتحرك الخردلة باعتماد القوى المتين(١).

أمثلة كلها تدل على تمسك المعتزلة بفكرة الضرورة في العلية في العالم الطبيعي، ولكن ذلك لا يعني تجاهلهم القدرة الإلهية، إذ إن ذلك كله بموجب ما طبع الله الأجسام والموجودات عليه(*).

أما الجانب الآخر المتعلق بالمسؤولية الدينية والأخلاقية والقانونية فذلك ما اختلفت المعتزلة فيه(**).

١ ـ ذهب النظام ومعمر إلى أن المتولدات ليست فعلاً للإنسان.

٢ ـ ذهب ثمامة بن الأشرس إلى أن فعل الإنسان يقتضي الإرادة، وحيث لا إرادة في الفعل المتولد فهو ليس فعله، وإنما يضاف هذا الفعل إلى الإنسان على سبيل المجاز.

٣ ـ ذهب الجاحظ إلى أنه فعل للإنسان على سبيل الطبع لا الاختيار لأنه لا يقع باختيار منه إلا الفعل الإرادي.

٤ ـ وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما تولد من فعله فهو

= حفر حفرة فسقط فيها عابر طريق فالسقوط قد تم بتوسط الحفرة، فالفعل المتولد فعل غير مباشر فضلاً عن أنه إرادي.

(١) الخياط: الانتصار ص ٦١، الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٨.

(*) ولذا قالت طائفة في الفعل المتولد من غير الحي: إنـه فعل الله وقالت طائفة إنه فعل الطبيعة. ابن حزم: الفصل في الملل والنحل جـ ٥ ص٥٩.

(**) وهم في ذلك معذورون فلا زالت أحكام قوانينا المعاصرة لا تقول برأي قاطع بصدد الإصابة أو القتل خطأ ويتراوح الحكم بين البراءة وبين تخفيف العقوبة.

فعله، وما سوى ذلك مما لا يقدر على منعه فهو فعله غير أنه كسب له خلق الله عز وجل[1].

ويستقصي المعتزلة تحديد المسؤولية في الفعل المتولد، هل يقتضي كي يكون مسؤولاً عنه على نحو ما التعاقب الزمني أو التماس المكاني؟ فإذا مات المسبب مثلاً قبل وقوع الفعل المتولد، فهل يسأل عن فعله؟ وكيف يسأل عن فعل وقع بعد موته، وبموت الإنسان ينتهي عمله ومسؤوليته؟ لعل هذا هو ما دعا ابن الراوندي إلى أن يحرف كلام المعتزلة ويشنع عليهم بأن نسب إليهم القول: إن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق، ويصحح الخياط العبارة بقوله: إن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم[2]، فلا يعني ذلك أن الميت فاعل بعد موته، وإنما وقع منه السبب وهو حي ثم مات فحصل الفعل المتولد بعد موته بزمان، فيكون الفعل للميت في الحقيقة طالما اختار سببه وأوجده على الوجه الذي وجد منه السبب وقد كان يصح ألا يفعله فلا يقع الفعل[3].

ولكن إذا كان الفعل الواقع بعد موته منسوباً إليه ومحاسباً عليه، فكيف يجوز أن يتوب عنه، وقد وقع الفعل بعد موته؟ ليست التوبة على ما سلف فقط من الذنوب، ولكن الندم أحد مظاهر التوبة، فإن أيقن الفاعل أن الفعل لا بد واقع ـ كأن يوقن الرامي قتل المصاب ـ فالأمر وإن كان لم يقع إلّا أنه صار في حكم الواقع فيلزمه الندم، فأما إذا لم يكن يعلم أن الإصابة خطأ ستقع فإنه لا يستحق العقاب طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه[4].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٣.
(٢) الخياط: الانتصار ص ٦٢.
(٣) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٤٦٧ ـ ٤٧٣.
(٤) المرجع السابق ص ٣٦٦.

وإذا سنّ إنسان سنّة سيئة يعلم أنه سيقتدى بها بعده فإنه يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به، من حيث إن المقتدى مختار، ولكن يصير فعل غيره وجهاً يعظم فيه إثمة[1].

وقد تقصى المعتزلة البحث إلى حد التساؤل: هل تتولد الطاعات عن معاصي؟ وهل يسمى الفعل المتولد طاعة؟ هل يرتكب الفرد معصية زاعماً أنها وسيلة لطاعات: يسرق من أجل أن يتصدق؟ أنكر المعتزلة تبرير الغاية للوسيلة، فذهب بعضهم إلى أن الطاعات متولدة عن معاصي، وذهب البعض الآخر إلى أن الفعل لا يسمى طاعة ولا معصية[2].

ثالثاً: في المعرفة:

البحث في نظرية المعرفة يلقي الضوء على منهج المعتزلة بعامة والعلاف بخاصة في التفكير، فليست الأفكار أشتاتاً من الآراء لا ضابط لها ولا رابط بينها وإنما يجمعها نسق معين حتى تبدو منسقة مهما اختلفت الموضوعات.

١ ـ وجوبه الشك:

أول ما يجب على الإنسان من حيث هو مكلف ـ أي مسؤول مسؤولية أخلاقية ودينية ـ طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر، لأن الاعتقادات المسبقة ليست إلا ظناً ولا يغني الظن عن الحق شيئاً، إنه يجب ألا يمنع الإنسان عن التوقف أو التثبت إزاء المعتقدات سهو أو وهم أو دعة أو سكون، كما ينبغي ألا يبقى المكلف مقلداً معتقداً أنه بعد النظر والشك سيصل إلى ما وصل إليه بدونه وعن طريق التقليد، ذلك أن القول. . «بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا» ليس إلا قبيحاً في العقل لن يعفيه من أن يكون آثماً.

---

(١) المرجع السابق ص ٤٧٤.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٨٨.

وليس الشك إثماً ولا قبيحاً، وإنما يقبح الشك لو ظل الإنسان على حالة من الشك، ولكنه يحسن في ابتداء حال الإنسان حتى يتسنى له أن يصل إلى العلم الذي عنده تسكن النفس، ولم يكن يقين قط إلا وسبقه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى كان بينهما حال شك(*)، ومن ثم فقد وجب الشك ووجبت معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له[1] لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له.

ولكن فيم ينبغي الشك؟ سبقت الإشارة إلى أن أهم صفة للإنسان لدى المعتزلة أنه مكلف، أي أن الدواعي العملية لديهم تفوق في أهميتها المباحث النظرية(**)، لأن الأولى تتعلق بسلوك الإنسان في الدنيا ومصيره في الآخرة، إن حال الإنسان في سلوكه واعتقاده كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم على السفر حتى لا يضل أو يطرق طريقاً فيه هلاكه، فالغرض من الشك أن يتحرز الإنسان من الضرر ليصل إلى معرفة تمكنه من إداء الواجبات العقلية والشرعية ويكون عندها أقرب إلى الإيمان والصلاح، فالعلم بأن طعاماً لذيذاً ولكنه مسموم صارف له عن تناوله، ولن يتسنى للإنسان المكلف أداء ما يجب عليه إلا بعلم توصل إليه بالنظر بعد شك[2].

(*) سبقت الإشارة إلى موقف نبي الله إبراهيم: وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكوننّ من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين (الأنعام ٧٦ ـ ٧٩).

(١) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٢٣٧

(**) يختلف الأمر بينهم وبين ديكارت الذي قصر الشك على النواحي النظرية دون العملية إذ استثنى الدين لأن حقائقه عن وحي وكذلك الأخلاق لدواعي عملية ـ وألا يكون على حد تعبيره كمن هدم بيته قبل أن ينتقل إلى بيت آخر، أما المعتـزلة فإن الدواعي العملية هي التي تفرض على المكلف الشك في أصول الاعتقاد والعادات الأخلاقية.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ١٢ ص ٢٤٧

والشك واجب على الناس جميعاً ما داموا مكلفين، ولا يقال إنه لا يلزم العامة والإعراب ومن اختص بالجهل والغباء من حيث أنهم لا يدركون الأدلة التي تحصل بالنظر وتؤدي إلى صحيح الاعتقاد، لأن ذلك يعني أنهم مكلفون بما لا يطيقون، ولا يقال يكفيهم اتباع العلماء تقليداً، لأن ذلك إن جاز في الشرعيات فهو غير جائز في العقليات وأصول الدين، فلا يحسن من الإنسان أن يكون في الاعتقاد تابعاً لغيره إلا بعد التوقف والنظر في الأدلة، كما يحسن منا في الخبر أن يتثبت. من صدق المخبر ومن حقيقة الخبر.

ولما كان المكلف يلزمه التكليف دائماً ولا ينفك ذلك بحال، وليست الحال كذلك في العلوم النظرية من حيث إنه لا يسأل أن جهل غوامض المسائل في الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة إن أخطأ فيها، كان التثبت والتفكير في الإلّهيات والأخلاقيات ألزم وأوجب[1].

٢ ـ اليقين ومراحله:

والله قد جعل المعرفة صلاحاً للإنسان ومن ثم كان النظر المؤدي إلى المعرفة أول ما يجب عليه فليس من شر أقبح من الجهل[*].

وبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن، فإن أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الله، فلا يجوز أن يبلغ أحد حتى يعرف الله، وقد ذهب العلاف إلى أنه يلزم الطفل أن يبدأ بمعرفته نفسه ثم يلزمه بعد ذلك أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، فالإنسان حال البلوغ إن نظر علم أن خالقاً خلقه ومدبراً دبره. وتيقن من

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩.

(*) في واجب الإنسان تجاه نفسه: ليس من شر أقبح من الجهل، في علاقة الإنسان بالآخرين: ليس من شر أقبح من الظلم.

استدراك: الأفكار المعروضة هنا ربما ليست كلها للعلاف وإنما نضجت على يد النظام ثم اكتملت كما عرضها القاضي عبد الجبار لكن العلاف قال بوجوب الشك وقال بوجوب معرفة الله حال البلوغ وعد معرفة الله ضرورية، فالأفكار الرئيسية له.

وجوده ووحدانيته وعرف عدله وحكمته.

والعلم المؤدي إلى معرفة الله ضروري، لأنه العلم الأول الذي لا يتعلق بالأمور المفصلة، ولا تختلف فيه العقول، لأن معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذي لا يجوز أن تدخله شبهة البتة على وجه من الوجوه، ولا يقدح في ذلك جحود عدد كبير من الملحدين والمشركين بالله مع عدم جواز تواطئهم على الكذب والكتمان، وإنما يحدث الإلحاد لأن معرفة الله ليست مبتدأه في العقول بالاضطرار والإلهام. وإنما يصل بالضرورة إلى معرفة الله وتوحيده وعدله بمجرد النظر العقلي، وإنما يختلف الناس في الإيمان به لا لتفاوت عقولهم وإنما لإيثار بعضهم الراحة والدعة والتقليد وفزعهم من النظر والتفكير أو لما يدخل في نفوسهم من السهو والغفلة، كذلك يلزم المكلف النظر حالاً بعد حال للتذكر والتبين والتحرز من الغفلة والجهالة المؤديتين إلى إنكار وحدانية الله وعدله.

ويرى العلاف أن من مات ولم يفكر أو ينظر أو يستخدم ما وهبه الله من عقل، ولم يعرف بذلك الله مات كافراً، وإن آمن بتوحيد الله وعدله ولكنه لم يؤد ما كلفه الله بأدائه وفعله مات فاسقاً، إذ على الإنسان أن يعرف نفسه في الحالة الأولى وأن يعرف الله في الحال الثانية ثم أن يعرف بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار في الحال الثالثة وذلك كله ما لا عذر للإنسان فيه[1].

وإذا كانت معرفة الله جملة أول ما يجب على الإنسان المكلف، فإنه تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات الخلقية كشرط ضروري لأدائها، فالله الذي أوجب الواجبات قد جعل العقل للإنسان لطفاً، كما نصب في الفعل الخلقي الدلالة على جهة وجوبها، ومكن المكلف من معرفة ذلك إذ لا بد فيمن تلزمه طاعة الأمر أن يعرف ما يلزمه وما اختص به من صفاته حتى يتمكن من أداء

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٢٨.

ما لزمه، لا بد أن يعرف سبب وجوب الواجبات وأن يميز بينها وبين غيرها حتى يكون أداؤه لها على الوجه الذي يصح منه الأداء، والمعرفة يجب أن تسبق العمل لأنها سبب التكليف، فإذا تدبر الإنسان وعرف فإن ذلك يدعوه إلى فعل الواجب. إن العنم بأن الكذب قبيح لأنه لا نفع فيه أو يؤدي إلى ضرر أو لا يدفع ضرراً وازع للإنسان على تجنبه، غير أن المعرفة وإن كانت شرطاً لأداء الفعل أو هي تدعو إليها فإنها ليست موجبة له، وإنما قد توجد من الصوارف ما تبعده عن أدائه مع علمه بخيريته أو من الدواعي ما يدفعه إلى فعله مع علمه بشريته.

٣ ـ أنواع المعارف:

قسم المعتزلة المعارف العقلية إلى درجات ثلاث(*):

أ ـ معرفة اضطرارية مبتدأه في العقول يتفق الناس جميعاً في إدراك موضوعاتها بداهة كمعرفتنا بالأوليات أو البديهيات.

ب ـ معرفة ضرورية. تتفق بالنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعاً على تفاوت مداركهم واختلاف درجة ذكائهم ولكن تحول دون تحصيلها آفات عقلية ونفسية كإيثار الراحة والسهو والغفلة والجهالة، غير أن مجرد النظر يؤدي إلى إدراكها كمعرفة الله جملة أو معرفة الواجبات العقلية جملة أيضاً.

جـ ـ معرفة استدلالية: وهي معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية على وجه التفصيل، وهذه لا يقدر عليها غير أهل العلم والكلام، ولذا لا تجب على الناس جميعاً ولا تلزمهم كمعرفة صفات الله وصلتها بذاته أو الواجبات الخلقية تفصيلاً أو فهم العلوم النظرية.

وقد ذهب المعتزلة إلى اتفاق الناس في المعرفة الاضطرارية وإمكان

(*) وهم في ذلك يخالفون سقراط الذي جعل المعرفة مؤدية بالضرورة إلى العمل: الفضيلة علم والرذيلة جهل.

اتفاقهم في المعرفة الضرورية، إذا العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس(*)، أو على حد تعبيرهم لأن العلم بالمعلوم جملة ـ كالعلم بوجود إله أو حسن الصدق وقبح الظلم ـ من كمال العقل الذي لا يجوز أن يختلف فيه الناظرون بحال، فالعقليات جملة لا تختلف لدى ذوي العقول.

هذا نسق المعتزلة في التفكير، لقد ألزموا الإنسان بالشك لتخلية العقل من الاعتقادات المسبقة والظنون الفاسدة، ثم جعلوا معرفة الله يقيناً أول ـ بعد معرفته الاضطرارية لنفسه ـ وهذه معرفة ضرورية، ثم أقاموا على معرفة الله يقين الالتزام بالواجبات العقلية أو الخلقية من جهة ومعرفة وجه أداء ما افترضه الله عليه.

لقد أوجبوا على الإنسان النظر والعلم وعدوه محاسباً إن لم ينظر أو لم يعلم ولاءموا بين حرية التفكير وضرورة الإيمان بالله وتوحيده وعدله.

رابعاً: في الطبيعيات:

مباحث المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة في المسائل الطبيعية ليست من أجل تفسير الكون على نحو ما يفسره الفلاسفة، إنهم لا يقصدون التفلسف أو النظر المجرد لذاته، وإنما أراد المتكلمون بيان القدرة الإلٓهية في أهم مقدور لها وهو العالم، فالنظرية فرع عن تصور القدرة الإلٓهية، لم يكن نظر المعتزلة إلى العالم نظراً فلسفياً خالصاً لتفسير الكون في ذاته وإنما فهم العالم بوصفه مخلوقاً لله[1]، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك حين ميز بين المتكلم والفيلسوف وإن عالجا مسألة واحدة، فالمتكلم ينظر إلى الجسم من حيث يدل على الفاعل[2] بينما ينظر الفيلسوف في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته[3].

(*) حقيقة العبارة لديكارت ولكن المذاهب العقلية كلها تلتقي وتتفق على ذلك.

(١) مقدمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة لكتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين ص جـ.

(٢) Richard Frank: The metaphysic of Created Being P. 3.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٢٧.

ومن ناحية أخرى وكما سبقت الإشارة كان المعتزلة في الخط الأول دفاعاً عن الإسلام ضد الديانات الأخرى، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية واجه المعتزلة منذ العلاف نظريات فلسفية تفسر الكون ولا تتسق مع رأي الإسلام في بيان صلة الله بالعالم بل إنها تخالفه وتتعارض معه وأهمها:

١ ـ نظريات ما قبل سقراط تقول بقدم المادة ولا مكان فيها لفكرة الألوهية.

٢ ـ نظرية أفلاطون في المثل وهو وإن أثبت الصانع ودلل على عنايته إلاّ أن المثل لديه قديمة ولا تتصل بمثال الخير صلة خلق أو نشأه.

٣ ـ نظرية أرسطو تقول بقدم الهيولي وتجعل الإلّه مجرد محرك للمادة القديمة، كما تجعل العالم أدنى من أن يعرفه الله أو يتعقله فضلاً عن أن يعنى به.

٤ ـ نظرية أفلوطين التي تجعل ما يصدر عن الواحد إنما هو بالطبع فضلاً عن أن الإلّه مجرد «نقطة» بدء. نظريات كلها من المتعذر أن يقف أمامها المتكلمون مكتوفي الأيدي، وإنما كان لا بد أن يصوغ المعتزلة نظرية تفسر وجود العالم وتتسق مع فكرة الخلق الإسلامية والإيجاد من عدم، وتقف أمام نظريات اليونان، في ضوء ذلك يمكن أن تفهم نظريات المعتزلة في المسائل الطبيعية، وهم قد يختلفون في تفسير الكون كاختلاف النظام مع أستاذه العلاف ولكنهم يلتقون عند مبادىء أساسية:

١ ـ بيان القدرة الإلّهية.

٢ ـ إن الكون قد وجد من عدم لا من مادة أولى، لأن القدم صفة ذات ينفرد بها الله. في ضوء ذلك تتضح لنا فروق جوهرية بين نظريات المتكلمين في المسائل الطبيعية وبين نظريات من سبقوهم من فلاسفة اليونان، حتى وإن بدت أوجه شبه ظاهرة قد توحي بأنهم قد نقلوا عنهم، لقد اهتم المعتزلة بمسائل لم يعرها الفكر اليوناني أدنى اهتمام بينما اهتم فلاسفة اليونان

بتفصيلات لم يطرقها المعتزلة، فلم يجد المعتزلة مبرراً للبحث في ماهية الجوهر الفرد وشكله وكيفية اجتماع الجواهر كيميائياً أو آلياً أو بيولوجياً، وعن افتراض الخلاء لحركة الجواهر بينما أكدوا القدرة الإلهية في الخلق والإيجاد والتأليف والافتراق والانفصال.

وقد ترتب على اختلاف الغاية التي يقصدها كل منهما اختلاف في مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين، فلم تعد معاني الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى اليونان أو أرسطو على الخصوص، فعلى سبيل المثال: بينما الجوهر لدى الفلاسفة هو ما يتقوم به الشيء أو ما به الشيء يكون فإنه لا شيء لدى المتكلمين «قائم بذاته» لأن الموجودات جميعاً قائمة بالله وإنما الجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذي لا يتجزأ أو بالأحرى أقصى ما ينتهي إليه الجسم من التجزئة، كذلك اختلف مفهوم العرض لدى الفريقين، أشار إليه الفلاسفة في مقابل الجوهر فهو ما يقوم بالجوهر أو ما يمكن أن يحمل عليه، وقد حدده أرسطو بالمقولات التسع(*)، أما العرض بالمعنى الكلامي فمستمد معناه من القرآن: ﴿قالوا هذا عارض ممطرنا﴾ (الأحقاف: ٢٤) ﴿تريدون عرض الدنيا﴾ (الأنفال: ٢٧) أشار إلى ما هو سريع الزوال[١] ومن ثم بحث المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة، هل تبقى الأعراض زمانين؟ فناء الأعراض - إن بقيت فبقول الله لها أبق[٢].

إن اختلاف هذه المفاهيم يقتضي فهم مصطلحات المتكلمين في ضوء نظرياتهم لا نظريات من سبقوهم، ومن ثم فإن الأبحاث التي حرصت على تتبع المصادر الأجنبية لكل رأي للمعتزلة لا سيما بصدد نظرية الجزء قد شابها عدم الدقة فضلاً عن التضارب في تحديد هذه المصادر(**).

(*) الكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل.

(١) يوسف كرم ومراد وهبة: المعجم الفلسفي ص ١٠٨.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٤٤ - ٤٤.

(**) يمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب بينس: مذهب الذرة كنموذج للعناء الذي لاقاه في البحث=

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ:

موضوع العلم الطبيعي هو الجسم، ولقد وضع المتكلمون له تعريفات كثيرة، يتصل بعضها بصلته بالأعراض ويتصل البعض الآخر بصلته بالجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، فيعرف أبو الهذيل العلاف الجسم: بما له يمين وشمال وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون للجسم ستة أجزاء: أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن وأحدها أعلى والآخر أسفل، وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويفارق غيره ويجوز عليه السكون والمماسة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الأجزاء الستة، فإذا اجتمعت فهو الجسم.

فالجزء الذي لا يتجزأ، هو أصغر أجزاء الجسم أو ما يتناهى إليه تجزئة الجسم، فتجزئة الجسم لدى العلاف متناهية، إذ كل ما في الكون من موجودات فهي متناهية كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً وانقساماً وازدياداً.

ولكن لماذا يجعل العلاف التجزئة متناهية؟ ولماذا يجب أن تنتهي القسمة عنده عند حد لا تجزوء بعده؟ بل لماذا اهتم بأن يشير إلى تجزئة الأجسام؟

١ ـ لأن الله ينفرد باللانهائية، فكل ما في الوجود من مخلوقات الله متناه من كل وجه ﴿ وأحصى كل شيء عدداً ﴾ (الجن: ٢٨) وكل ما يحصى فهو محصور محدود.

٢ ـ من الملاحظ في هذا التعريف للجسم أن العلاف قد جعله كمّاً

= عن مصدر نظريات المتكلمين في الجزء بين فلاسفة اليونان ومذاهب الهنود ولم يصل بعد ذلك إلى رأي قاطع، الرأي عندي أن المتكلمين قد أخذوا نظرية ديمقريطس أو أبيقور وحللوها ثم تبنوا ما يتفق وعقيدتهم بعد أن أحدثوا بها تغييراً جذرياً شاملاً في مفاهيم المصطلحات وفي سياق النظرية حتى لم يعد بين نظريتهم أدنى صلة بنظريات الأولين. هدفاً وسياقاً ومنهاجاً، وهكذا الأمر حين تقتبس حضارة مزدهرة شيئاً من تراث حضارة أخرى لا تسمح لنفسها أن تكون تابعة لها حتى لا تفقد أصالتها ـ قارن ذلك باقتباسنا من حضارة الغرب الآن.

منفصلاً، فوحدة الجسم هي وحدة مكانية فقط، أو هي وحدة ظاهرية خارجية extrinsic فليس هناك مفهوم باطني أو داخلي intrinsic به يتقوم الجسم[1]، لأن شيئاً ما من المخلوقات لا يتقوم ـ لدى المتكلمين ـ بذاته، فلا مجال للحديث عن الجوهر أو ماهية الجسم بالمفهوم الفلسفي، فالاتجاه الفلسفي في تصور الكائنات مستبعد تماماً.

٣ ـ وإذا كانت الجواهر أو الأجسام لا تتقوم بذاتها فإن المجال يصبح مفتوحاً للدور الرئيسي للقدرة الإلٓهية ـ لا في الإيجاد من عدم فحسب ـ بل في التأليف والتركيب، والاجتماع والمماسة، والافتراق والانفصال بين الجواهر أو الأجزاء، ولا مجال في ذلك كله لصدفة عمياء كما هي الحال لدى الفلاسفة الطبيعيين.

يجوز أن يفرق الله سبحانه الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وأن الجزأ الذي يتجزأ ـ أو الجوهر الفرد ـ لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق.. وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ، ويجوز على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره ويفارق غيره، غير أنه لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة، والحياة والقدرة والعلم، فذلك جائز للجسم لا للجزء[2].

أما أن الأجزاء متناهية في القسمة فذلك أن الكون متناه من كل وجه

---

(١) Richard Frank; The metaphysics of Created being according to Abu L. Hudhayl Al-Allaf po. 13-14

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٢ ـ ١٤ خالف العلاف بعض المتكلمين فأثبت أبو الحسين الصالحي الأعراض للأجزاء كما ذهب ضرار وحفص الفرد والحسين النجار (ليسوا من المعتزلة) إلى أن الأجزاء ليست إلا الأعراض من لون وطعم وحر وبرد وخشونة ولين وأنها إذا اجتمعت فهو الجسم، ويلاحظ أن موقف العلاف أصح لأن مجموعة الأعراض إذا اجتمعت لا تشكل جسماً، ويلاحظ كذلك أنه تبنى هذه النظرية كثير من خصوم المعتزلة وعلى رأسهم فريق كبير من الأشاعرة.

في مبتدأه ومنتهاه، في حركته، في جرمه، في كم الموجودات فيه. وأخيراً في كم ما ينتهي إليه قسمة كل جسم من الأجسام، فلكل ما خلقه الله كل وجميع، فالجواهر متناهية في مجموعها متناهية في أجزائها.

وقد دعم العلاف نظريته بأدلة نقلية وعقلية، أما النقلية فقول الله تعالى ﴿ وأحصى كل شيء عدداً ﴾ (الجن: ٢٨) وكل ما يحصى محدود، ﴿ إنه بكل شيء محيط ﴾ (فصلت: ٥٤) ﴿ وكل شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾ (يس: ١٢) والإحاطة تقتضي التناهي، والإحصاء لا يكون إلا بما له نهاية.

أما الأدلة العقلية فإنه لو جاز أن تكون «أبعاض» أو «أجزاء» لا كل لها جاز أن يكون «كل» و «جميع».. ليس بذي أبعاض، فلما كان هذا محالاً فكان الأول مثله.

ولو كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية.

ولو كان لا نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل، لأن ما لا نهاية يساوي ما لا نهاية، فيكون الجبل مماثلاً في الحجم للخردلة[1].

هذه نظرية تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف الجواهر وتفريقها فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم، ذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة فالأجسام بدورها حادثة.

ويتضح دور القدرة الإلهية في مجال الأعراض كذلك، إذ هي جنس مباين للجواهر ولكن لا تنفك عنها الأجسام ـ أي لا أجسام بدون أعراض، ولما كانت الأعراض وفقاً لمفهومها عارضة حادثة زائلة وكانت الأجسام لا

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ٥ ص ٩٢ـ١٠٦ وهذه الأدلة ليست كلها للعلاف وإنما تمثل النظرية في صياغها الأشعرية.

تنفك عنها، فإن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث ومن ثم فإن الأجسام حادثة .

وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية، فعلاقة الحلاوة بالعسل ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتي وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض: من حلاوة إلى حموضة مثلاً وإنما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجي : قدرة الله .

وإذا كانت الأعراض عارضة فلا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء وكيف ذلك والأعراض لا تبقى زمانين، وحتى إن استقر عرض زمانين فقد اشترط أبو الهذيل قول الله : له : ابق، وهكذا يصبح كل شيء مستند إلى إرادة الله وقدرته : أعراض زائلة، جواهر منفصلة، أجسام لا تنفك عن الأعراض، أنات الزمان مستقلة فلا شيء يبقى على حال واحدة زمانين، ليبقى هناك مبدأ واحد تستند إليه هذه الأشياء جميعاً في وجودها وبقائها، في تأليفها واجتماعها: هو الله .

لا مجال إذن للقول بمقوم داخلي يضفي خصائص ذاتية للأشياء مستقلة عن إرادة الله، ولا مجال لتحويل كيفي للأعراض تستحيل فيه من كيف إلى آخر إلا بمشيئة الله، وكيف تتغير الأعراض وتتبدل من حرارة إلى برودة أو من حلاوة إلى حموضة من تلقاء ذاتها وهذه متضادات، وإنما يفنى عرض بمشيئة الله ليحل عرض جديد بإرادة الله .

هكذا نجد أنفسنا بصدد نظرية وإن شابهت نظرية ديمقرطس أو أبيقور في الذرات من حيث التسمية أو الظاهر، فإنها تغايرها تماماً، لقد تلاشت تماماً تصورات الأزلية والمصادفة والآلية لتحل محلها الحدوث والقدرة الإلٓهية، لم يصبح للخلاء الذي تسبح فيه الذرات والذي يلعب دوراً هاماً في نظرية ديمقرطيس أية أهمية إذ لا حاجة للقدرة الإلٓهية إلى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء، وإنما اضطر فلاسفة اليونان إلى القول بالخلاء لقولهم بالمصادفة .

هذا الاختلاف الجوهري بين النظريتين هو ما دعا كلا من بينس

وبريتزل إلى القول بأن مذهب الإسلاميين في الجزء غير مأخوذ من مذهب اليونان ثم افترض بينس بعد ذلك افتراضين:

الأول: أن تطوراً كبيراً قد طرأ على نظريات اليونان إلى أن تلقفها المسلمون وأنهم بدورهم قد أجروا تعديلاً كبيراً عليها.

الثاني: أنه لا بد من مصدر أجنبي آخر تأثر به المسلمون، وبعد التقصي التمس هذا المصدر لدى إحدى فرق البراهمة، ولكنه بعد ذلك يعود فيعترف أنه لا يجد تطابقاً كاملاً بين نظرية المسلمين وبين أية نظرية هندية!![1]

تعقيب:

هذا مذهب أصيل متكامل لمتكلم - ولا أقول لفيلسوف كان بحق عالم عصره أو بالأحرى متكلم عصره - لا يتقدمه غيره كما وصفه القاضي عبد

---

(١) بينس وترجمة الدكتور أبو ريدة: مذهب الذرة عند المسلمين ص ٩٩ - ١٢٨ وبصدد مدى أثر المسلمين بمذهب الوايشيتكا من فرق البراهمة راجع ص ١٠٠ - ١٢١، أوجه الشبه في صفات الجزء ومماسة الأجزاء لتأليف الأجسام والأدلة على تناهي التجزؤ خصوصاً دليل الخلف بمثال الجبل والخردلة.

وفي رأيي أن بنس قد أجهد نفسه ولم يصل إلى نتيجة حاسمة لأنه تسلطت عليه فكرتان خاطئتان: الأولى أن النظرية في كلياتها أو جزئياتها من مصدر أجنبي، والثانية أن علم الكلام لا يدعو إلى التفكير في المسائل الطبيعية وأن المتكلمين قد اعتنقوا النظرية لغير غرض كلامي أو بالأحرى لم يكونوا يقصدون نصرة الدين.

وقد سبقت الإشارة إلى أن المتكلمين تبنوا هذه النظرية في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية وإبان ازدهار الحضارات يلتزم المفكرون المعبّرون عن حضارتهم بمقوِّمات هذه الحضارة وإن اقتبسوا عناصر من حضارة أخرى فإنهم لا يقتبسون إلا ما يلائم حضارتهم وتراثهم ثم هم يجرون في هذه العناصر تعديلاً جوهرياً جذرياً حتى لا تكاد تماثل مصدرها الأول في شيء ومن ثم لم تطابق نظرية الجزء الإسلامية أية نظرية في أية حضارة سابقة كذلك سبقت الإشارة إلى أن نظرية الجزء هي صياغة إسلامية لفكرة الخلق الإسلامية كما تصورها العلاف ومن أخذ بالنظرية كي يواجه بها نظريات اليونانيين في تفسير العالم الطبيعي.

الجبار، لقد خلف لنا فكراً أصيلاً كما ترك من بعده تلاميذ وصفهم الجاحظ بأن بعضهم يفي بجميع المعتزلة ويكفي أن النظام أحدهم، وكان ثمامة ابن الأشرس لا يقوم لطاهر بن الحسين ـ كبير وزراء المأمون وقائد جيشه ضد الأمين ـ بينما كان يقوم لأبي الهذيل إذا حضر، فلما سئل في ذلك قال أنه أستاذي منذ ثلاثين سنة، ولم يكن العلاف أستاذ ثمامة وحده ولكن جميع من صحبه، ومن أتى بعده من المعتزلة كانوا عيالاً عليه، بل إنه أستاذ خصومه من الأشاعرة إذ تبنوا نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ إبراهيم بن سيار النظام(*) (ت ٢٣١ هـ)

يكاد يجمع كتاب الفرق والمؤرخون أنه أعظم رجال المعتزلة جميعاً، وإذ كانت عظمة أستاذه العلاف ترجع إلى أنه أقام مذهباً متكاملاً في مختلف

(*) إبراهيم بن هاني البصري المعروف بالنظام ويكنى أبا إسحق، نموذج فريد بين المفكرين بعامة والمتكلمين بخاصة، كان مولى الزياديين من ولد العبيد (أمالي السيد المرتضى جـ١ ص ١٣٢) وأن الرق جرى على أحد آبائه، كان في أول أمره فقيراً حتى قال عن نفسه كما حكى عنه الجاحظ جاع حتى أكل الطين وأنه اضطر أن يبيع قميصه ليأكل من ثمنه، وأن أحد مخالفيه أشفق عليه فبعث له ثلاثين ديناراً وصفها النظام بأنه لم يملك قبل في جميع دهره ثلاثين ديناراً، سمي النظام لأنه كان يشتغل في شبابه بنظم الخرز حرفة يعيش منها في سوق البصرة. ولكنه بعد ذلك أصبح مقرباً من الخلفاء والوزراء يحضر مجالسهم ويحاور في الكلام والفلسفة ويعطى بالألف دينار ـ أعطاها لصاحبه علي الأسواري ـ من تلاميذ العلاف ـ لفاقة لحقته، قيل إنه لم يكن يحسن القراءة والكتابة.! ومع ذلك فيصفه ابن المرتضى، أنه حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا (ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة ص ٢٩) كما أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطو طاليس فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه.!؟ فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه فتعجب منه جعفر (طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٤) ولا غرو بعد ذلك أن يعده مؤرخو الفرق أعظم رجال المعتزلة جميعاً وأن يقول عنه تلميذه الجاحظ: إن كان صحيحاً أن في كل ألف سنة رجلاً لا نظير له فهو أبو إسحق النظام، ومتناقضات حياة النظام بين الفقر المدقع وبين مجالسة الخلفاء، بين انتسابه إلى الموالي شأنه شأن أعظم رجال المعتزلة كواصل والعلاف ومعمر والجبائيين وبين كونه من أعظم رجال الفكر الإسلامي قد انعكست على رأي الناس فيه، فلم يكفره خصومه لآرائه فحسب بل قالوا عنه إنه مات وهو يتعاطى الخمر ويتغنى بها بينما قال عنه أنصاره إنه قال وهو يجود بنفسه: اللهمّ إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهباً إلا لأشد به التوحيد (أو سنده التوحيد) اللهمّ إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرات الموت، فمات من ساعته.

مباحث الكلام، فإن النظام كان أكثر دقة وأشد غوصاً في المعاني حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالاً ومصطلحات، وما كان ذلك كذلك لولا أنه طالع كتب الفلاسفة وتمثل نظرياتهم تماماً ثم أفاد منها في آرائه، على أن هذه الدقة وهذا التعمق قد عرضاه من ناحية أخرى لكثير من سوء الفهم والتشويه، ومن ثم لم نجد معتزلياً لقي ما لاقاه من تشنيع الخصوم عليه.

تكوينه الفكري:

١ ـ تلمذته علي الخليل بن أحمد(*):

قيل إن والد النظام قد جاء بابنه وهو غلام إلى الخليل بن أحمد ليعلمه، ولقد عرف النظام فيما بعد أديباً شاعراً إلى جانب كونه متكلماً، ولكن النظام قد أفاد من الخليل شيئاً آخر يتصل بتكوين العلماء إلى جانب اللغة فقد نصحه: تكثر من العلم لتعرف وتقلل منه لتحفظ، فكان أبو إسحق النظام يقول: القليل والكثير للكتب والقليل منه للصدور[1].

٢ ـ سياحته بمراكز الثقافات الأجنبية واحتكاكه بها.

نسب البغدادي إلى النظام أنه في زمان شبابه عاشر قوماً من الثنوية،

(*) واضع علم العروض ومن أكبر علماء اللغة العربية.

(١) الجاحظ: كتاب الحيوان جـ ١ ص ٣٠ وانظر: إبراهيم بن سيار النظام للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. وهو من أحسن ما كتب عن النظام بالرغم من مرور ما يزيد على أربعين عاماً على تأليفه، وفي العبارة تفرقة بين الكم والكيف فالكم للمعرفة والكيف للحفظ، بين دور الكتاب ودور المعلم، بين ما هو مدفون في سطور الكتب وما هو كامن في صدور العلماء، وبهذه المناسبة فقد قيل إن الخليل قد امتحن النظام حين أتى به والده إليه فقال له وكان في يده قدح زجاج: صف لي هذا فقال النظام: أمدح أم أذم؟ قال: امدح! فقال النظام، يريك القذى ولا يقبل الأذى ولا يسر ما ورا! قال فذمها قال: سريع كسرها بطيء جبرها. فقال له: صف لي هذه النخلة، فقال مادحاً: حلو مجتناها، باسق منتهاها ناضر أعلاها وقال في ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: يا بني، نحن إلى التعلم منك أحوج!! (طبقات المعتزلة ص ٥١).

وقوماً من السمنية (البوذية) القائلين بتكافؤ الأدلة(*) وخالط بعد كبره قوماً من ملاحدة الفلاسفة.

طاف النظام بمعظم أرجاء البلدان الشرقية من الدولة الإسلامية، وكان كثير منها مراكز ثقافات قديمة وملتقى حضارات هندية وفارسية ويونانية فالأهواز كانت من حواضر الساسانيين ومن مراكز النساطرة، وقد عنى هؤلاء بثقافة اليونان، وينسب بعض المؤرخين النظام إلى بلخ (النظام البلخي بدلاً من النظام البصري) وكانت هذه مركز ثقافة يونانية وملتقى طرق تجارية آتية من الهند، وكان بها ديانات متعددة كالزردشتية والمانوية والنصرانية، ثم قصد بعد ذلك الكوفة وفيها التقى بهشام بن الحكم أكبر متكلمي الشيعة الأثني عشرية على مر العصور، وكانت بينهما مناظرات وتأثير متبادل، عن هشام أخذ النظام إنكار الجزء الذي لا يتجزأ والقياس والاجتهاد، كما أخذ القول بالطفرة والمداخلة وأن الأعراض كاللون والطعم والرائحة أجسام لطيفة، بل تأثر به في معتقدات شيعية بحتة كنقد بعض كبار الصحابة ومحدثي أهل السنة والقول بحجية الإمام المعصوم، وأن الإمامة لا يصح أن تصرف عن الأفضل إلى المفضول. على أن النظام لم يكن مقلداً مردداً بل فيما اقتبسه من عقائد الشيعة بل قال بها مستنداً إلى أدلة عقلية.

مؤلفاته:

النظام مثله في ذلك كمثل معظم المعتزلة ليس لدينا شيء من مؤلفاته ولا نعرف من اسماء كتبه إلا ما ورد ذكره في كتب الخياط والأشعري والبغدادي.

١ ـ الجزء: ذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين ويبدو أنه نقض فيه نظرية الجزء للعلاف.

(*) أي تكافؤ أدلة وجود الله مع أدلة عدم وجوده ويسمي فلسفته: اللاأدرية، والبوذية تقول بذلك.

٢ ـ كتاب الثنوية: وقد ذكره البغدادي وفيه رد على الثنوية.

٣ ـ كتاب في التوحيد: وقد ذكره الخياط.

٤ ـ كتاب العالم: وقد ذكره الخياط.

٥ ـ نقض كتاب أرسطو طاليس: ذكره صاحب المنية والأمل.

ولم يترك النظام من الأثر في مدرسة المعتزلة ما تركه العلاف، بل نجد كثيراً من المعتزلة قد عارضوا أراءه منهم أستاذه العلاف والأسكافي وجعفر ابن حرب والجبائي، أما عن تلاميذه فأهمهم الجاحظ وعلي الأسواري، أما أحمد ابن حائط (أو بن حابط) وفضل الحدثي فقد طردتها المعتزلة بعد أن قال الأول بتناسخ الأرواح وطعن الثاني في النبي وزعم أن أبا ذر كان أزهد منه!.

على أن ذلك لا يقلل من شأن النظام وأثره في مدرسة الاعتزال، فهو على حد تعبير تلميذه الجاحظ قد أنهج للمعتزلة سبلاً وفتق لهم أموراً واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة[1].

منهجه في التفكير:

١ ـ الروح النقدية:

النزعة النقدية عامة لدى رجال المعتزلة جميعاً ما داموا قد جعلوا العقل أصلاً إلى جانب الإيمان، وربما يتقدمه إن عارض ظاهر النص العقل، ولكن النظام قد فاق أصحابه جميعاً في الاعتداد بالعقل ولذلك عدة قرائن:

١ ـ أنه رفع من قيمة الشك إلى حد قربه من موقف الفلاسفة وهو

(*) لم ينجح في التاريخ أحد نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مراكزهم وشأنهم في الشرق: من عبارة المستشرق نيبرج في مقدمة تحقيقه لكتاب الانتصار للخياط.

(١) الخياط وتحقيق نيبرج: الانتصار ص ٧٢ ونوافق الخياط في أن النظر الصحيح إنما يتولد من اختلاف الرأي حتى لو كان اختلاف تلميذ على أستاذه.

القائل: لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما شك[1].

٢ ـ أنه استخدم منهج الدراية دون الرواية في الأحاديث إلى حد أدت به إلى الشك في بعض الأحاديث وإلى الطعن في بعض رواته من أمثال أبي هريرة وابن مسعود: كان يزن أحاديث الرسول بميزان العقل ويقبله أو يرفضه على هذا الأساس: وقد أثار عليه موقفه هذا أهل السنة بعامة ورجال الحديث بخاصة.

٣ ـ أن نزعته الناقدة الفاحصة الممحصة قد أدت به إلى إنكار الغيبيات ـ كالتطير أو الغيلان أو أثر الجن على الإنسان ـ بل كذب من ادعى رؤية الجن أو أنهم يخبرون بشيء من الغيب. بل ذهبت به عقليته الناقدة إلى إنكار بعض ما أشيع من معجزات الرسول كانشقاق القمر.

٤ ـ الدقة في التعبير: فقد كان يعيب من يستخدم التورية في الكلام لأنها تحتمل معنيين وقد يكون المفهوم منها غير المقصود(*)، وكان دقيقاً في تعبيراته وفيما يستخدمه من مصطلحات الأمر الذي جعله في جدله وفي عرض آرائه أقرب إلى الفلاسفة منه إلى البلغاء والخطباء.

٢ ـ النزعة الجدلية:

وهذه بدورها عامة لدى المعتزلة جميعاً ولكن النظام كان أحدهم ذهناً إلى حد أن العلاف مع قدرته الفائقة على الجدل كان يتحاشاه، وقد تجلت مقدرته ومواهبه في مناظراته مع المانوية، ومن أمثلة ذلك قوله لهم وهم يعتقدون أن النور لا يصدر عنه إلا خصال الخير وأن الظلمة لا يصدر عنها

---

(١) الجاحظ: الحيوان جـ ٦ ص ١٦ بل ألف شك عنده خير من يقين واحد لا يسبقه شك.

(*) ومن ثم يرى أن الطلاق لا يقع بأية عبارة إلا قول الرجل لزوجته. أنت طالق أما قوله: الحقي بأهلك أو حبلك على غاربك أو ما شابه ذلك فلا يقع به طلاق مخالفاً في ذلك معظم الفقهاء.

إلا خصال الشر: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا الظلمة، قال: فإن ندم بعد ذلك على قوله الكذب وقال قد كذبت وأسأت فمن القائل؟ فتحيروا ولم يدروا ما يقولون، فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: قد كذبت وأسأت فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله، والكذب شر فقد كان من النور شر وهو هدم قولكم، وإن قلتم إن الظلمة قالت: قد كذبت وأسأت، فقد صدقت والصدق خير، فقد كان من ظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان، فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان: خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الأثنين[1].

١ ـ صفات الله:

أولاً: في الإلٰهيات:

آراؤه الكلامية:

أ ـ صفات الله عين ذاته.

صفات الله عين ذاته، وصفات الله الأزلية من علم وقدرة وحياة هي إثبات للذات الإلٰهية ونفي لأضداد هذه الصفات عن الذات، فمعنى قولي (عالم) إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، وقولي (قادر) إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي (حي) إثبات ذاته ونفي الموت عنه، فاختلاف العلم عن القدرة عن الحياة إنما يرجع لاختلاف ما ينفي عنه سبحانه من جهل أو عجز أو موت[1].

كان العلاف قد ذهب إلى القول بإثبات الصفات في نسبة العلم والقدرة والحياة، ولكن المعتزلة لا يهمهم في المقام الأول تحديد الاختلاف بين (مفاهيم) هذه الصفات ولم ينظروا إلى الأمر كيفا، وإنما يهمهم نفي التعدد في الذات، فنظرتهم إلى صلة الصفات بالذات نظرة (ماصدقية) أو كمية

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٢٧.

تتعلق (بالكم)، من هذا الاعتبار ذهب إلى نظرة أبعد من أستاذه لتقرير وحدة الذات.

ب ـ إرادة الله:

الإرادة لفظ مشترك بين الله والإنسان ومن ثم فلنفي أدنى مشابهة بينهما ذهب النظام إلى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة[1]، ولكن الإرادة تنسب إلى الله على أنحاء ثلاثة:

١ ـ بصدد الخلق أو التكوين:

إنه مريد لتكوين الأشياء فمعناه أنه مكونها أو أنه خالقها ومنشئها، فإرادة التكوين هي التكوين.

٢ ـ بصدد أفعال العباد: إذا وصف بأنه مريد لأفعال عباده ـ لكي ينفي النظام عن الله إرادته لما يقع من العباد من شر أو فساد ـ فمعناه أنه آمر به ناه عن خلافه، وإرادة الفعل غير المراد لأن الفعل واقع من العبد لا من الله وفقاً لنظرية المعتزلة في حرية إرادة الإنسان.

٣ ـ بصدد الأفعال الآلهية المستقبلية: إذا وصف الله بأنه مريد أن تقوم القيامة فمعناه أنه حاكم بذلك مخبر به، وإن وصف بأنه مريد لذلك منذ الأزل فمعناه أنه عالم بذلك.

كان العلاف قد فرق بين أمر التكوين وأمر التكليف: الأولى لا في محل والثانية في محل، ولكن النظام كان أكثر تدقيقاً بصدد أمر التكليف، فحتى لا يكون مريداً لمرادات عباده ومن ثم يتأدى إلى القول بالجبر، حدد النظام مفهوم الإرادة بالأمر وجعل الإرادة غير المراد.

جـ قدرة الله:

هل يجوز أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده؟ هل يقدر الله

(١) الشهر ستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٢٣٨ نشر الفرد حيوم.

على أن يظلم؟ هل يقدر على عذاب المؤمنين وأن يلقي بالأطفال في النار؟ هل يجوز أن يقدر الله الإنسان على فعل إلهي؟ أن يقدره على أن يخلق الحياة من العدم في غيره؟

افتراضات كلها من حق المؤمن الورع ألا يخوض فيها لأنها لا تليق في حق ذي الجلال والإكرام، ولكن المانوية أكرهت النظام أن يجيب(*)، كانت المانوية تقول بإلهين قديمين وأن طبيعة إله النور فعل الخير، فلا يقدر أن يفعل ما يعارض طبيعته من شر أو فساد أو قبح، فذلك كله داخل في قدرة إله الظلام وفعله.

كان المعتزلة قد ذهبوا إلى القول أن ما يصدر عن الله لا يسمى شراً أو فساداً فذلك غير جائز عليه لأنه لا يصدر إلا عن جهل أو نقص أو حاجة، ولكن المانوية في مناظراتها مع النظام اضطرته إلى الرد عن مدى قدرة الله على فعل الشر، إن كان قادراً على أن يفعله فما الذي يحول دون ذلك؟ وإن لم يكن قادراً فكأن الله فاعل بالطبع على نحو ما ذهب إليه الفلاسفة(**)، أو كأن الإنسان أتم قدرة منه سبحانه كما اتهم خصوم النظام من الأشاعرة ابتداء من الأشعري إلى البغدادي إلى الشهرستاني ناسبين إلى النظام القول بأن الله لا يقدر على فعل ما دون الأصلح أو أنه لا يقدر على ما أقدر عليه عباده وهم في ذلك ناقلون عن ابن الراوندي الملحد خصم النظام العنيد. ولكن النظام لم يذهب مذهب الفلاسفة ولا ما نسبه الخصوم مفترين عليه مشوهين آراءه، لقد كان دقيقاً في تعبيره دقة إن لم تفهم على وجهها الصحيح أدت كما قلنا إلى سوء الفهم والالتباس، فما بالك إن توفرت الخصومة والميل المسبق إلى التشويش والتشنيع.

(*) رد الدكتور أبو ريدة أصل المشكلة إلى النظر المجرد والتدبر في آيات القرآن وأحاديث الرسول راجع كتابه عن النظام ص ٩٦ وهو يرد بذلك على من قال من المستشرقين بتأثر النظام بالرواقية.

(**) المتأثرون بأفلوطين والقائلون لا يصدر عن الواحد إلا واحد أي إن أفعال الله جنس واحد سموه الصدور أو الفيض وإن لم يختلف عن الطبع في شيء.

أما عبارة النظام: لا يصح أن يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء من جنس ما أقدرهم عليه، فلا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب، ومحال أن يوصف بالقدرة على تعـذيب الأنبياء وتنعيم إبليس، وشتان بين القول لا يوصف الله بالقدرة على(**)... وبين لا يقدر الله على...

ويبدو أن هذا الخلط قد حدث زمن النظام، خصوصاً وأن بعض المعتزلة قد خالفوه في ذلك فوصفوا الله بالقدرة على ضد ما فعله، فكان رد النظام: إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل، أي إذا ألزمتم من قولي إن الله مجبر في أفعاله إذ لا يقدر على فعل القبيح فإنه يلزم عن قولكم أيضاً إن الله مجبر لأنه قادر عليها ولكنه لا يفعلها، أو بالأحرى ذهب النظام إلى أنه يستحيل أن يوصف بأنه يقدر عليه، بينما ذهب خصومه من الأشاعرة وغيرهم إلى أنه يستحيل أن يفعله وإن كان قادراً عليه، فموقف النظام أدق وأدل على تنزيه الله وإن كان موقف خصومه أدل على تعظيم الله وإطلاق مشيئته.

قد دافع الخياط عن النظام بقوله: إن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل في دائرة فعل الأصلح، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده، فإذا تركه لفعل ثان فإن هذا الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول وأن يكون الأول دونه وإلا لفعل الأصلح بدلاً من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دون[1].

العبارات التي وردت في كتب الخصوم، تؤكـد هذا القـول، يقول الشهرستاني: إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ولا على ترك الأصلح

(*) عبارة الأشعري عنه: إنه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٢٥.

(١) الخياط: الانتصار ص ٢٤ فالاختلاف واضح بين رأي النظام وموقف الفلاسفة.

من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وقد يقدر على تركه إلى أمثال له تقوم مقامه لا نهاية لها.

وفي تبرير رأي النظام يقول الشهرستاني أيضاً: ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً، ففى تجويز وقوع القبح منه قبح أيضاً(*)، فيجب أن يكون مانعاً[1]، وفي توضيح موقفه يقول الرازي: إن فعل القبيح من الله محال، والمحال غير مقدور، أما أنه محال فلأنه يدل على الجهل والحاجة، وهما محالان، والمؤدي إلى المحال محال، وأما أن المحال غير مقدور فإن المقدور هو الذي يصح إيجاده، وذلك يستدعي صحة الوجود، والممتنع ليس له صحة الوجود[2].

ثانياً: في مصادر التشريع:

١ ـ في القرآن: إعجازه:

تحدى القرآن العرب أن يأتوا بمثله في آيات كثيرة: (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات)، ، ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ (الإسراء: ٨٨) فعجزوا عن المعارضة مع التحدي، وقد أجمع المسلمون على أن القرآن معجز وأن إعجازه باق إلى يوم القيامة، وأنه معجزة الرسول الكبرى، ولكن ما هو وجه الإعجاز فيه؟ ذهبت الأشاعرة إلى أن وجه الإعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة وعلى هذا الرأي الجاحظ من المعتزلة، كما ترى الأشاعرة إلى أن وجه إعجازه إخباره عن أمور مستقبلة مثل قوله عن الروم: ﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾.

(*) أي أنه يقبح من الإنسان أن ينسب إلى الله ما لا يليق بجلالته من إمكان وقوع القبح منه.

(١) المرجع السابق نفس الصفحة وانظر أيضاً كتاب عبد الهادي أبو ريدة: النظام ص ٨٨ ـ ٩٥ طبعة القاهرة ١٩٤٦.

(٢) الرازي: المحصل ص ١٣٠.

وذهب الباقلاني من الأشاعرة إلى أن وجه الإعجاز في أمرين: النظم وكونه في أعلى درجات البلاغة.

وذهب قوم من المتكلمين إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله. وعلى هذا الرأي معظم المعتزلة إلا النظام وهشاماً الفوطي وعباد ابن سليمان.

أما النظام فقد ذهب إلى القول بالصرفة، أي أن الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة، خصوصاً بعد التحدي والتبكيت بالعجز[1]، كان يجوز أن يقدر العباد على التأليف والعجز لولا أن منعهم الله بمنع وعجز أحدثهما فيهم[2] كذلك ذهب النظام إلى أن الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب.

فوجه إعجاز القرآن لدى النظام من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به خبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم وكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً[3].

وقد شنع الأشاعرة على موقف النظام إذ لم يجد في نظم القرآن معجزة، وادعوا عليه القول إن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف، وأن في ذلك عناداً لقول الله: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾.

---

(١) الإيجي: المواقف ص ٥٥٧ - ٥٦٣ وانظر أيضاً إعجاز القرآن للبقلاني ص ١٨، ص ٢٨، ص ٩٩ دار المعارف.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ص جـ١ ص ٣٩.

ولكن ابن حزم وضح رأي النظام منتقداً رأي الأشاعرة، فكون القرآن في أعلى درجات البلاغة ليس بمعجزة لأن ذلك شأن كل باسق في طبقته، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود، ثم كيف يكون ذلك حجة على العجم الذين لا يعرفون إعجاز القرآن إلا بأخبار العرب.

ولو أراد أحد البلغاء أن يؤلف كلاماً بليغاً من غير أن يحاول معارضة القرآن لأتى بكلام يقع في النفس موقعاً حسناً، ولكنه حين يحاول المعارضة يضطر إلى تقليد القرآن والنسخ على منواله، فلا يأتي إلا بقول ممسوخ ممجوج، وكان يمكن أن يستقيم له القول لو لم يعارض(*).

وهذا هو مقصود قول النظام بالصرفة، إن الله قد أعجزهم ومنعهم من معارضته جبراً وتعجيزاً، وأنهم كانوا قادرين لو لم يصرفهم الله عن ذلك.

ونوافق الدكتور أبو ريدة على تعليقه أنه إذا كان في رأي الأشاعرة رفع لشأن القرآن ووضع له في درجة لا يبلغها البشر، ففي رأي النظام هدم لأمل كل من تحدثه نفسه بالقدرة على المطاولة، وذلك أبلغ في تقرير وجه الإعجاز بلفظه ومعناه[1].

٢ ـ في الحديث:

من التجني القول بتجاهل المعتزلة للحديث، ولكنهم نقموا على كثير من المحدثين لسببين:

(*) مثل حماقات مسلمة: «الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب قصير وخرطوم طويل» «يا ضفدع كم تنقنين نصفك في الماء ونصفك في الطين لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين» «والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلا» الحيوان جـ ٥ ص ١٥٣ ـ ١٥٤ والمواقف ص ٥٥٩ ـ ٥٦٢.

(١) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية ص ٣٥ طبعة القاهرة ١٩٤٦ وراجع رأي أنظام ونقد ابن حزم للأشاعرة في كتابه: الفصل «جـ ٣ ص ١٠ وما بعدها.

الأول: في المنهج: إذ اهتموا بالرواية دون الدراية أو بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن، الأمر الذي أدى إلى رواية أحاديث تبدو مخالفة للمعقول.

الثاني: في المذهب: إذ أن كثيراً من رجال الحديث قد اعتنقوا مذاهب تضعهم في خصومة مع المعتزلة كالمجسمة والمشبهة والحشوية، يقول الشهرستاني ـ مع ميله إلى رجال الحديث وخصومته للمعتزلة ـ: إن جماعة من أصحاب الحديث الحشوية(*) صرحوا بالتشبيه فأجازوا على ربهم الملامسة وأجروا ما ورد في النزول من الاستواء واليدين والمجيء والإتيان والفوقية على ظاهره، وما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها في قوله: خلق آدم على صورته ـ حتى يضع الجبار قدمه في النار ـ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن ـ خمر طينه آدم بيده أربعين صباحاً ـ وضع يده أو كفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله[1].

كان بعض رجال الحديث من المشبهة والحشوية والقائلين بقدم القرآن وإن الله تجري عليه الحوادث ـ معتقد الكرامية ـ فضلاً عن الاعتقاد بالجبر وإن الله يرى يوم القيامة وبشفاعة النبي لأهل الكبائر، وهي معتقدات تثير ثائرة المعتزلة، ومن ثم اتهموا برواية أحاديث لا لأنها صحيحة وإنما لأنها توافق معتقداتهم وأنهم قبلوا الرواية عن أهل البدع من الحشوية كالمقاتلية والكرامية بينما رفضوا الرواية عن رجال المعتزلة.

وهذه أمثلة لأحاديث رفضها المعتزلة بعامة والنظام بخاصة.

١ ـ أحاديث تنطوي على تشبيه: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء ـ وضع يده على كتفي حتى وجدت برد أنامله.

٢ ـ أحاديث في الجبر: كل ميسر لما خلق له ـ الشقي من شقى في بطن

(*) الحشوية: الذين يؤمنون بحشو الاعتقاد أي التزيد في المعتقدات بزيادات تخالف العقل وقد جعلوها كأصول الدين.

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٧١.

أمه والسعيد من سعد في بطن أمه، وقد انتقد النظام انتقاداً مرّاً راوي هذا الحديث: ابن مسعود.

٣ ـ أحاديث في الإرجاء والشفاعة لأهل الكبائر: من قال لا إلّه إلّا الله دخل الجنة قيل وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق ـ أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

٤ ـ أحاديث تبدو معارضة للعقل: كان الحجر الأسود أبيضاً فسوده المشركون، ردّ الجاحظ: كان ينبغي أن يبيض بعد أن أسلم الناس، الحجر الأسود من أودية الجنة، رد المعتزلة: هل عندكم من علم بأن في الجنة حجارة؟ ـ الشمس تطلع من بين قرني الشيطان فلا تصلوا لطلوعها، اعتراض المعتزلة، لقد جعلتم للشيطان قروناً تبلغ السماء، وجعلتم الشمس التي هي مثل الأرض مرات تجري بين قرنيه ثم جعلتم علّة ترك الصلاة وقت طلوع الشمس طلوعها من بين قرنيه، ورويتم أن موسى لطم عين ملك الموت فأعوره، اعتراض المعتزلة: إن جاز على ملك الموت العور جاز عليه العمى فكيف يجوز ذلك على ملك، وكيف يجيزون من نبي فعل ذلك والملك مأمور من ربه[١].

وقد نسب إلى النظام أنه أنكر معجزة انشقاق القمر للنبي، وفي ذلك يقول: زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبي مع أن المعجزة إنما يجريها الله كرامة لأحد رسله لتكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس لذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر ولم يحتج به مسلم على كافر[٢].

وهكذا يمكن أن نتبين أن نقد المعتزلة لرجال الحديث صادر عن نزعتهم

---

(١) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٣٨٩ وراجع أيضاً مقالنا عن أصول التحديث وأصول التاريخ بملحق كتابنا في فلسفة التاريخ.

(٢) المرجع السابق ص ٢٦

النقدية واعتدادهم بالعقل(*) لا عن إنكار لقول الرسول كما شنع عليهم الخصوم، مع أن أهل السنة أنفسهم يرون أن كل حديث تخالفه العقول وتناقضه الأصول وتباينه النقول فهو موضوع.

٢ - في القياس:

القياس هو المصدر الثالث للتشريع لدى أهل السنة، ويقصد به قياس الغائب على الشاهد فيما لم يرد فيه نص كتاب أو حديث.

وقد اعترض على القياس كل من أهل الظاهر والشيعة لأن أمور الشرع لا تؤخذ بالعقل وإنما بالنص، وشذ النظام من بين المعتزلة في إنكار القياس، يقول ابن عبد البر(١): ما علمت أن أحداً من البصريين، ولا غيرهم ممن له نباهته، سبق إبراهيم النظام إلى القول بنفي القياس، وقد خالفه في ذلك أبو الهذيل وقمعه فيه ورده عليه وأصحابه، وكان بشر بن المعتمر، شيخ البغداديين ورئيسهم من أشد نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام هو وأصحابه(**).

أنكر النظام القياس في الشرعيات فلا يصح التعبد به، ذلك أن الشرع الإسلامي قد جمع بين المختلفات وفرق بين المتماثلات، فقد أوجب الصوم

(*) ومع ذلك فقد اعترض وهو غلام على حديث ينهي عن الشرب من فم القربة، وقال في نفسه، ماذا في الشرب من فم القربة حتى يجيء عن هذا نهي؟ حتى قيل بأن رجلاً شرب من فم قربه فلدغته حية فمات، وأن الحيات تدخل في أفواه القرب، ويعلق النظام: فعلمت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهباً وإن جهلته، فلم يكن النظام متسرعاً في نقد الأحاديث التي تبدو معارضة للعقل وإنما يتوقف في أمرها حتى يعرف سرها وحكمتها فإن لم تظهر عارضها (أبو ريدة: النظام ص ٣٢)

(١) ابن عبد البر النميري القرطبي (ت ٦٤٢ هـ): جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ص ٦٢.

(**) ليس غريباً أن يعتد المعتزلة بالقياس ما داموا معتدين بالعقل فضلاً عن أن أغلبيتهم الساحقة يتعبدون في الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة وهو من أصحاب الرأي إلى حد أن يستخدم القياس لو شك في صحة حديث.

على الحائض دون الصلاة(*)، وقبل في القتل شهادة شاهدين بينما في الزنا شهادة أربعة مع أن القتل أشد، وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأ في إيجاب الكفارة، وسوى في إيجاب القتل بين الردة والزنا (للمحصن) مع الاختلاف وذلك مما يوجب الامتناع عن القياس.

وإذا صح هذا الكلام عن النظام فهو كلام غير محكم، فالمتماثلات التي ذكرها ليست متماثلة، ولا يخلو كل منها من أسباب ومبررات تقتضي حكماً خاصاً[1].

ونقد النظام لاستخدام العقل في الشرعيات يثير استغراباً من معتزلي قوام مذهبه الاعتداد بالعقل إلى حد تأويل النص كي يستقيم مع العقل، قد يبدو ذلك مستساغاً من أهل الظاهر الذين لا يرون الأخذ بالعقل في الأصول والفروع، أو من الشيعة الإمامية الذين يجعلون الإمام معصوماً في أحكامه عصمة الرسول، ومما هو أكثر غرابة أنه نسب إلى النظام نقد الصحابة لاجتهادهم في بعض الأحكام(**)، ولقولهم: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن نفسي، فهل يعني بذلك نقد الاجتهاد؟ أم أنه لا يعد عبارتهم نابعة عن تواضع وإنما اعتبرها مثيرة للشك في الأحكام؟ ثم قول آخر منسوب إلى النظام أنه يرى الحجة في الأحكام بعد القرآن والحديث هو أن تؤخذ من إمام معصوم، وإن صح ذلك عنه فالنظام قد تبنى تماماً موقف الشيعة الإمامية، وتأثر في ذلك بمتكلمهم الأكبر: هشام بن الحكم.

(*) أي أن تعيد صيام الأيام التي أفطرتها في رمضان ولا تعيد ما فاتها من صلاة أيام الحيض بينما الصلاة تسبق الصوم كركن من أركان الدين: غير أن الحكمة في ذلك ظاهرة إذ إن الصيام شهر واحد في العام ولا مشقة في إعادة بضعة أيام بينما الصلاة يومياً خمس مرات وفي إعادتها مشقة.

(1) أبو ريدة: النظام ص ٢٥.

(**) طعن في حكم علي بن أبي طالب على شارب الخمر بالجلد ثمانين جلدة قياساً على القذف أو رمي المحصنات وعبارة علي. أنه إن شرب سكر وإن سكر هذي وإن هذي افترى، ووافقه على ذلك كبار الصحابة.

ومع أن هناك تأثيراً متبادلاً بين التشيع والاعتزال إلا أن الاختلاف كان على أشده بين المعتزلة والشيعة الإمامية (الاثني عشرية والإسماعيلية) زمن النظام(*)، فموقف النظام بصدد نقد القياس مع الاجتهاد وتبني القول بعصمة الإمام لا زال غير مفهوم.

٤ - في الإجماع:

الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي على حكم شرعي(**)، والإجماع عند أهل السنة حجة في الأحكام الشرعية، أما النظام فقد شذ إذ عرف الإجماع أنه كل قول قامت عليه الحجة وإن كان واحداً: وتعريف النظام وإن خالف المألوف يتسق مع موقفه في أن الحجة في إمام معصوم لا في أحكام مجتهدين، وهو يتسق مع موقفه في إنكار حجية الإجماع، موافقاً في ذلك الشيعة الإمامية كما وافقه بعض الخوارج وأهل الظاهر.

وقد استند القائلون بحجية الإجماع إلى آيات: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾(***) (النساء: ١١٥). وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ (آل عمران: ١١٠): فما يجمع عليه المسلمون لا بد أن يكون أمراً بمعروف أو نهياً عن المنكر، على أن مستند أهل السنة في حجية الإجماع هو قول الرسول: لا تجتمع أمتي على ضلالة.

أما الذين عارضوا حجية الإجماع فقد استندوا بدورهم إلى آيات: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء: ٥٩)، فالآية وقوله تعالى:

(*) ابن الراوندي كان معتزلياً ثم انشق عليهم وتشيع وألف كتابه «فضائح المعتزلة» ونال فيه من النظام.

(**) ذهب بعض الأصوليين أنه إجماع الأمة ـ وليس المجتهدين فقط ـ المقصود: إجماع المسلمين على حكم لم يرد فيه نص من كتاب أو حديث.

(***) الآية ليست صريحة في حجية الإجماع لأن فيها توعداً لمن يشاقق الرسول بينما المقصود بالإجماع إمكان إجماع المجتهدين فيما لم يرد فيه قول عن الرسول.

﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ (النمل: ٨٩) فلا يرجع في تبيان الأحكام إلا إلى القرآن(١).

أما الحديث السابق الذكر فقد فسره ابن حزم على أنه لا بد أن يكون في الأمة مجتهدون على الحق (فلا تكون كلها على ضلال) ولا تدل على أن هناك إجماعاً فيما لم يرد فيه نص(*).

ويستند المعارضون لحجية الإجماع إلى الحجج الآتية(**):

١ ـ استحالة إجماع المجتهدين: إن الناس يختلفون في آرائهم وفي طباعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه، منهم رقيق القلب ومنهم القاسي الشديد والمتوسط، فمحال أن يتفق هؤلاء على حكم واحد أصلاً، تماماً كما أنه من المتعذر أن يجتمع الناس على مأكول واحد أو مقول واحد (قول كلمة واحدة) في ساعة معينة، فلا إجماع على رأي واحد، إنما يقع الإجماع في البديهيات والحسيات وأحكام الشرع ليست من هذين.

٢ ـ تفرق المجتهدين في الأمصار: إنه بعد عهد الرسول تفرق الصحابة في الأمصار، كذلك المجتهدون في كل قطر أو مصر، فكيف السبيل إلى

---

(١) علي عبد الرزاق: الإجماع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٩٤٧.

(*) قالت بعدم حجية الإجماع فرق مختلفة المشارب: الخوارج لأسباب سياسية إذ لا حجية فيما كان مجمعاً عليه من أن الإمامة من قريش، الشيعة لأسباب سياسية وعقائدية، السياسية لمعارضتهم بيعة أبي بكر ودعوى الدين لا تؤخذ بالاجتهاد من العلماء لأن الخطأ جائز على كل واحد منهم وإن جاز الخطأ على واحد فهو جائز على مجموع الآحاد فلا بد أن تؤخذ أمور الدين ممن لا يجوز عليه الخطأ وهو المعصوم، والعقائدية لقولهم إن الحجة في قول الإمام المعصوم، أما الظاهرية وبعض الحنابلة ـ وقد نسب إلى الإمام أحمد بن حنبل أن من ادعى الإجماع فهو كاذب فذلك لأن من ينكر القياس والاجتهاد ولا يرى العمل إلا بالنص لا بد أن ينكر الإجماع، أما النظام فيبدو أنه قد أفاد وتبنى بعض حجج الشيعة.

(**) أن يقول الشخص رأياً تحت إكراه أو تهديد وغالباً لا يكون رأيه الذي يقتنع به، وهذه من حجج الشيعة الأساسية: في نقض الإجماع، إذ هو لا يقع عندهم إلا من إكراه، ذهب أهل السنة إلى أن بيعة أبي بكر تمت بالإجماع وذهب الشيعة إلى أن عمر بن الخطاب قد ساق الناس سوقاً إلى بيعة أبي بكر، ومن ثم فموقف الشيعة من الإجماع له جانبه السياسي فضلاً من أنه من الطبيعي أن تنقض أحزاب المعارضة. وفرق الأقلية حجية الإجماع.

معرفتهم جميعاً فضلاً عن معرفة آرائهم، قد يكون فيهم فقيه لم يشتهر، إنه من المتعذر أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً وأن يسمعوا منهم وأن ينقلوا عنهم.

٣ ـ التقية(*): قد يستعمل بعض المجتهدين التقية فيوافق حيث ينبغي الخلاف، وإن خالف فلا ينقل إلينا رأيه.

وهكذا ذهب النظام ومن وافقه إلى أن وقوع الإجماع محال(**) ولو سلم به فنقله إلينا محال ولو سلم به فالعمل به محال.

خلاصة القول إن موقف النظام من إنكار حجية الإجماع له عدة تفسيرات:

١ ـ أنه قد تأثر بالشيعة الإمامية وبمتكلميهم مثل هشام بن الحكم.

٢ ـ أنه إذ وافق الشيعة في القول بأن الحجة في قول إمام معصوم وليس في الاجتهاد أو القياس فإنه كان لا بد أن ينكر حجية الإجماع.

٣ ـ أن من أنكر حجية القياس أو الاجتهاد لا بد أن ينكر حجية الإجماع إذ الأصلان متلازمان.

٤ ـ أن نزعة النظام العقلية قد أدت به إلى إنكار حجية الإجماع، إذ إنه من المستحيل عقلاً أن يقع إجماع فيما ليس فيه نص من كتاب أو حديث.

ثالثاً: في الطبيعيات:

نمهد لآراء النظام في الطبيعيات بملاحظتين إحداهما منهجية والأخرى تتصل برأيه في الكون بالإجمال.

(*) ينسب إلى النظام كتاب اسمه «النكت» في نقض الإجماع.

(**) ذهب متأخرو علماء الشريعة من أمثال محمد الخضري وعبد الوهاب خلاف إلى أن إجماعاً ما من المسلمين على أمر من أمور الدين أو السياسة فيما لم يرد فيه نص لم يقع. راجع علي عبد الرزاق: الإجماع في الشريعة الإسلامية ص ٢٣ : ٢٤.

أما المنهجية فإنه إذا كان المتكلمون يخوضون في تفسير الكون، فليس ذلك من أجل التفلسف وإنما على حد تعبير الخياط من أجل نصرة التوحيد، ولكن التوحيد لا ينصر بمذهب واحد، فإذا كانت نظرية الجزء الـذي لا يتجزأ لدى العلاف والتي تبناها معظم المعتزلة ومن بعدهم الأشاعرة تهدف إلى بيان قدرة الله في العالم فلا يعني ذلك إن إنكار هذه النظرية لدى بعض المتكلمين كالنظام وابن حزم يعني إنكار القدرة الإلٓهية أو الانتقاص منها، وإنما أن هذه القدرة يمكن أن تنصر بمذهب آخر مخالف وربما على نحو أتم وأدق في رأي معارضي نظرية الجزء، والواقع أن الفكر الإسلامي يختلف في ذلك عن الفكر المدرسي المسيحي، فلم تكن هناك سلطة دينية تفرض على العقول نظرية معينة وتكفر ما عداها كالسلطة الكنسية، بل لقد رفض الفكر الإسلامي واستنكر ـ كما هو معلوم ـ أن تتدخل الدولة لتفرض على الناس عقيدة خلق القرآن، أريد أن أقول إن هناك أكثر من نظرية لدى المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة لبيان القدرة الإلٓهية، وذلك من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي إبان ازدهار حضارته.

العالم لدى النظام متناهٍ في مساحته وذرعه: لأن كل ما سوى الله فهو متناهٍ، ولكن الله كان قادراً على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا إلى غاية. العالم متناهٍ في جرمه وفي حركته، إذ العالم كله حادث فلا قديم إلا الله.

نقد النظام نظرية الجزء:

ذهب النظام إلى أن لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ، وقد عرض ابن حزم وجهة نظر النظام مؤيداً له بقوله ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية[1]. والقسمة التي يعنيها النظام وهمية ذهنية احتمالية،

---

(١) ابن حزم: الفصل جـ ٥ ص ٥٨.

يوضح الخياط ذلك بقوله: ورغم أنه ليس من جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين، فالأجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب[١]

ولكن لماذا عارض النظام نظرية الجزء؟ عدة تصورات ميتافيزيقية وفيزيقية أملت على النظام هذه المعارضة.

أولاً: من الناحية الميتافيزيقية:

أ ـ قدرة الله: إن القول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علماً إنما هو تصور للقدرة أو العلم الإلّهي على نحو إنساني، فالله عند النظام كان قادراً على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية، كما إن علمه عز وجل يمكن أن يحيط بما يمكن أن يتصوره الوهم من أجزاء لا نهاية لها، يقول ابن حزم شارحاً رأي النظام ومعارضاً نظرية الجزء: إننا نفينا النهاية على قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله على ذلك، وفي نص آخر يقول: كل جزء خرج إلى الفعل فإن مجموعها أجزاء متناهية العدد بلا شك، ولم نقل إن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها، إن الله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص وفي الأعداد وفي الأزمان وفي تجزئة الأجزاء أبداً إلى ما لا نهاية، إن كل ما أخرجه الله إلى حد الفعل فهو متناهٍ ومعدود ومحدود، وهكذا أبداً، وكذلك الزيادة في أشخاص العالم: فإن كل ما خرج إلى حد الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فذو نهاية، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبداً بلا نهاية، والزيادة في العدد ممكنة أبداً بلا نهاية.

هكذا يتبين، أن العلاف قد جعل الأجزاء متناهية في القسمة الواقعية وفقاً لنظريته في تناهي مقدورات الله، بينما جعل النظام الأجزاء لا متناهية في القسمة الذهنية وفقاً لتصوره لقدرة الله.

---

(١) الخياط: الانتصار ص ٣٢ ـ ٤٣.

ب ـ خلق الله العالم والأجسام: يلزم عن نظرية الجزء تصور الخلق على نحو لا يوافق عليه النظام، كأن الله قد خلق العالم أجزاء مفككة متفرقة ثم قام الله بجمع الأجزاء من أجل إيجاد الأجسام، فهل كانت أجزاء متفرقة ثم جمعها الله من أجل تفسير خلق الكون، أم كانت أجساماً ثم فرقها الله أجزاء من أجل تفسير الفساد؟ يقول ابن حزم منتقداً نظرية الجزء في تفسيرها لكيفية الخلق: لم تكن قط أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل منه، ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال «كن» فكان، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه: «كن» فكان ذلك الجرم، إن القول بأن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة إنما هي دعوه بلا برهان عليها، إن ما جاء به القرآن هو قوله تعالى: ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ (النحل: ٤٠)، ولفظة «شيء» تقع على الجسم وعلى العرض وعلى الجزء، ولم يقل الله تعالى إنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة، لقد أوهمتم العالم أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة[1].

هكذا أفصح ابن حزم عن أن نظرية الجزء بالرغم من أنها تثبت قدرة الله فإنه لا دليل عليها من القرآن، على أنها تعبر عن مفهوم الخلق وتفسيره، حقيقة إنها لا تتعارض مع فكرة الخلق من حيث إنها تشير إلى قدرة الله من جهة، وإلى حدوث العالم من جهة أخرى ولكنها ليست نابعة عن تصور القرآن لكيفية الخلق.

ثانياً: من الناحية الفيزيقية: تدع نظرية الجزء انطباعاً عاماً بتفكك العالم الطبيعي كما جعلت من الجسم كما منفصلاً، حقيقة أن الغاية من ذلك معارضة القائلين بالطبع: إن في الأجسام مقوماً ذاتياً باطنياً يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها، ولكن هل هذا يعني سلب الأجسام خصائصها الذاتية؟ ألا يمكن إيجاد توازن بين القدرة الإلٓهية والقوانين الطبيعية؟ ذهب النظام إلى أن لكل جسم طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها إذا خلي وما هو عليه، الماء شأنه السيلان، الحجر الثقيل شأنه الانحدار، واللهب شأنه الصعود.

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٥ ص ٩٢ ـ ١٠٦.

ومن ناحية أخرى إن قدرة الله تتجلى على نحو أدق وأعمق من مجرد التأليف أو التفريق، إنها تتجلى في قهر الأشياء على خلاف طبعها.

فإذا كانت نظرية الجزء تثبت الطبيعة على أنها أجسام موات غير فاعلة وأن الفاعل لها في الحقيقة هو الله، فإن قدرة الله وفاعليته يمكن أن يتجليا على خلاف ما تقرره نظرية الجزء، يقرر العلاف أن العالم في بدء خلق الله كان ساكناً ولكن النظام يقرر أن العالم في بدء خلق الله كان متحركاً، لا يلزم إذن لإقرار القدرة الإلهية سلب خصائص الأجسام من جهة أو تقرير انفكاكيتها في بدء الخلق من جهة ثانية ولا سلب لحركة منها في ابتداء إيجاد الله لها ثم أثناء وجودها من جهة ثالثة، وبذلك قدم النظام عدة نظريات معارضة:

١ ـ في معارضة نظرية الجزء قدم النظام نظرياته في الكمون والمداخلة والطفرة.

٢ ـ في معارضة نظرية العلاف في «سكون» العالم أو استاتيكيته قدم النظام نظرياته في الحركة بوجه عام وحركة الاعتماد بوجه خاص أولاً أو بالأحرى ديناميكية الكون، إذ الحركة أدل على القدرة من السكون، ثم نظريته في «الخلق المستمر» ثانياً.

٣ ـ معارضاً أستاذه العلاف في سلبه خصائص الأجسام أثبت النظام هذه الخصائص دون أن يتردى إلى موقف أصحاب الطبائع، إذ أثبت القدرة الإلهية في قهر المتضادات على الاجتماع، وهذه بدورها تتسق مع نظريته في الكمون.

١ ـ نظرية المداخلة:

العالم مؤلف من عناصر متضادة بالطبع، والله بقدرته قهر الأشياء على ما يريد خلافاً لطبائعها، فكل ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء.

وقد عرف النظام الجسم بأنه الطويل العريض العميق، وأن كل ما في الوجود المادي أجسام سواء منها الكثيف ـ وهي الأجسام ذاتها ـ أو الخفيف

ـ وهي ما نسميه الأعراض من ألوان وطعوم وروائح ـ فهذه عند النظام أجسام وليست أعراضاً إذ لا عرض عنده إلا الحركة، لماذا اعتبر النظام الألوان والطعوم والروائح أجساماً؟ كي يمهد بذلك لنظريته في اجتماع المتضادات، التي هي في نظره أدل على قدرة الله، فكل شيء عنده يداخل ضده وخلافه، والضد هو المانع الفاسد لغيره: مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، أما الخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة واللون، تتداخل هذه الأجسام المتضادة المتخالفة، يداخل اللطيف منها الخفيف، فالمداخلة أن يكون أحد الجسمين حيز الآخر(١)، وقد أنكر عليه معظم الناس بل وأصحابه من المعتزلة أن يتداخل جسمان في موضع واحد في وقت واحد أو أن يشغل جسمان حيزاً واحداً، ولكن النظام قد جعل الألوان والطعوم والروائح أجساماً لطيفة، ومن ثم يمكن أن تتداخل وأن تتشابك وأن يشيع بعضها في بعض، ويتشكل من تداخل الأجسام اللطيفة جسماً كثيفاً، فذلك في نظره مظهر من مظاهر قهر الله المختلفات على الاجتماع خلافاً لطبعها.

على أي نحو تبقى هذه المختلفات أو المتضادات متداخلة في جسم واحد: ساكنة أم متحركة؟ الأجسام كلها عند النظام متحركة، بل العالم عنده خلق متحركاً، والحركة عنده قسمان حركة نقله من المكان وحركة اعتماد في نفس المكان، والاعتماد بمعنى الاتكاء أو الضغط أو أنها كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما، وذلك إن كل جسم يطلب تلاده(*) وينزع نحو شكله، ولكن يحول بينه وبين ذلك قهر الله له بأن جمعه إلى ضده، إذ جمع الله مثلاً النار والرماد والدخان والماء في العود الأخضر، الرماد شأنه السقوط والدخان شأنه الصعود، الماء شأنه الرطوبة والنار شأنها الحرارة، أشياء متضادة بطبعها، ولكن الله قهرها على غير طبعها وأرغمها على الاجتماع، ومن ثم فهي ليست ساكنة ولكنها متحركة حركة اعتماد حتى إذا

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٣ وما بعدها.

(*) تلاده أي طبيعته.

خلى وشأنها انطلقت من مكمنها إلى الجهة الملائمة لشكلها أو طبيعتها فتكون هذه حركة اعتماد في المكان(١).

٢ ـ نظرية الكمون:

نظرية الكمون مثلها في ذلك كمثل نظرية المداخلة أو كتصور النظام لحركة الاعتماد تهدف إلى بيان قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبعها، فذلك أدل على فعل الله، إذ لا يكفي القول بأن الطبيعة وما فيها من أجسام موات غير فاعلة أو أنها ساكنة للرد على أصحاب الطبائع الذين جعلوا الطبيعة فاعلة من تلقاء ذاتها بموجب خصائص ذاتية في الأجسام كأن تحرق النار، وإنما الأدل على قدرة الله أن تكون هذه الأجسام مكرهة على غير طبعها بأن تجتمع بما يضادها أو يخالفها وهي في ذلك كامنة متحركة حركة اعتماد.

يشير النظام إلى مظاهر مختلفة للكمون:

١ ـ كمون الاختناق ككمون الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب والدقيق في البر أو القمح، يذكر النظام هذا المظهر من الكمون ليستدل به على مظاهر أخرى للكمون حيث إن أحداً لا يعارضه في هذا النوع من الكمون.

٢ ـ كمون «ما هو بالقوة» كالنخلة في النواة والإنسان في النطفة.

٣ ـ كمون العناصر المتضادة: تتكون الأجسام عنده من عناصر أو أجناس متضادة، فعود الحطب مكون من نار وماء وتراب وهواء ـ أو دخان(*)، والنار حر وضياء والماء سيولة ورطوبة ـ أو بله ـ، وفي التراب يبوسة

---

(١) راجع تفصيلات معنى حركة الاعتماد بكتاب الدكتور أبو ريده عن النظام ص ١٣١ ـ ١٤٠.

(*) نصرف النظر في دراسة هذه النظرية عن أمرين: الأول أن يكون مصدرها من انبادوقليس أو غيره من فلاسفة اليونان لأن الغاية مختلفة تماماً، والثاني أن هذه النظرية معارضة لنظريات وقوانين العلم الحديث فالنظام لا يقدم نظرية فلسفية ولا قانوناً علمياً وإنما يقدم دعاوى كلامية.

والدخان رائحة ولون، والنار شأنه الصعود والماء شأنه السيلان، والدخان شأنه الارتفاع والتراب يميل إلى هبوط، ولكنها جميعاً كامنة في العود متحركة فيه حركة اعتماد.

والنار كامنة في أجاسم أخرى، ولكنها ليست على نسبة واحدة، فهي في العيدان أكثر منها في الأحجار وكل شيء كامن له طريقة يخرج بها، تخرج النار بالاحتكاك كما يخرج الشرر من القداحة والحجر، كما تخرج الزبدة من اللبن بالمخض، واحتراق الحطب ليس ناشئاً من مجرد نار في الخارج، بل هو خروج النار الكامنة فيه بعد اتصالها بالنار الخارجية التي قوتها فأزالت ما في العود من مانع لخروجها، ويعني بذلك الماء، حتى إذا ظهرت النار جف العود ويبس وتهافت فترتفع النار ويبقى الرماد.

كان لا بدّ أن تثير هذه النظرية عدة اعتراضات: أهمها كون النار في العود، وأن الاحتراق إنما يحدث نتيجة اتصال نار خارجية بنار داخلية قوت الأولى الثانية وأعانتها على أن تظهر على ضدها من الماء، وأن تخرج طالبة تلادها.

يرد النظام بقوله: إذا كان المتكلم لا يعرف القياس ويعطيه حقه فرأى أن العود حين احتك بالعود أحدث النار فإنه يلزمه في الدخان مثل ذلك، ويلزمه في الماء السائل مثل ذلك، وإن قاس قال في الرماد مثل قوله في الدخان والماء.

وإن زعم أنه إنما أنكر أن تكون النار كانت في العود، لأنه وجد النار أعظم من العود، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير، وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب، وفي الزيت وفي النفط، فإن زعم أنهما سواء، وإنه إنما قال بذلك لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذي عاين من بدن النار والدخان، فليس ينبغي لمن أنكر كونها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين في الحجر والقداحة.

أمّا إن بنى المعترض اعتراضه على أساس أنه لا يرى في العود ناراً قبل

احتراقه، ومن ثم فهو ينكر كمون النار في الحطب، فعليه أن ينكر كون الدم في الإنسان أو الزيت من الزيتون أو الدهن في السمسم، وعليه أن ينكر ما غاب عن الحواس من أجسام مستترة بالأجسام ـ يقصد بذلك الأعراض ـ فينكر بذلك حموضة الخل وحلاوة العسل وعذوبة الماء ومرارة الصبر.

وإن زعموا أن النار مخالفة في جنسها وشكلها عن العود فكيف تكون كامنة فيها، فعليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف البر في لونه وفي صلابته وكالزبد الحادث بعد الخض المخالف للبن في شكله.

وإن اعترضوا بالقول لو كان في الحطب نار لوجب أن يجده من مسه كالحر المتوقد، إذا لم يكن دونه مانع منه، ولو كان هناك مانع لم يكن ذلك المانع إلا البرد، لأن اللون والطعم والرائحة لا تفسد الحر، ولا يمانعه إلا الذي يضاده وهو الماء دون الذي يخالفه، وأن الحرق إنما يظهر ويحرق لزوال البرد، ولو كان في العود برد معادل النار الكامنة لكان ينبغي لمن مس الرماد بيده ـ أي بعد خروج النار الكامنة ـ أن يجده أبرد من الثلج، فإذا كان مسّه كلمس غيره فقد علمنا أنه ليس هناك من البرد ما يعادل هذا الحر الذي يحرق كل شيء لقيه، فإن زعم أنهما خرجا جميعاً من العود فلا يخلو البرد أن يكون أخذ في جهته، فلماذا وجدنا الحر وحده وليس هو بأحق أن نجده من ضده؟.

يرد النظام على ذلك بأن الغالب على العالم السفلي الماء والأرض، وهما بردان وفي أعماقها حر مغمور مقموع لأنه قليل وكل قليل ذليل ومن ثم لا يجد من مسّ العود حراً، فإن احترق العود فإننا نجد الرماد حاراً لأن ما فيه من برد انقطع عنه وعاد إلى برد الأرض بالطفرة والتخطيف (المرور السريع)(*) تماماً كما ينقطع شعاع الشمس عن البيت إذا سدت النوافذ إذ

(*) يعني النظام بذلك إنه كما أنه إن سد النافذة فإن الشعاع المتغلغل إلى داخل الغرفة ينقطع فجأة ولا نيحسب من أجزائه المتوسطة. وإنما هو ذلك طفرة فكذلك البرد الذي في العود يعود إلى أصله أي سطح الأرض كما يعود شعاع الشمس إلى أصله وهو قرص الشمس وهذا هو المقصود بأن كلا يعود إلى أصل جوهره بطفرة.

ينقطع الشعاع إلى قرصه وأصل جوهره.

فإن اعترض معترض فزعم أن النار لم تكن كامنة، ولكن العود إذا احتك بالعود حمي العودان، وحمي من الهواء المحيط بهما الجزء الذي بينهما ثم الذي يلي ذلك منهما، فإذا احتدم رق ثم جف والتهب، فإنما النار هواء استحال، والهواء في أصل جوهره حار رقيق وهو جسم جيد القبول سريع التحول، والنار التي تراها أكثر من الحطب إنما هي ذلك الهواء المتحول، وانطفاؤها بطلان نارية الهواء، إذ هو سريع الاستحالة إلى نار سريع الرجوع إلى طبعه الأول، وليس لأن النار كانت كامنة في العود منقبضة فلما ظهرت بتأثير النار الخارجية انبسطت وانتشرت، وإنما اللهب هواء استحال ناراً لأن الهواء شديد القرابة من النار والماء حاجز بينهما.

يرد النظام على ذلك بأنه إذا لم تكن النار كامنة في العود لأمكن أن يقال في الماء التي تسيل من الشجر الأخضر مثل ذلك أي أن الهواء استحال ماء وأن يقال ذلك في الرماد أيضاً فما تراكم في أسافل القدور إنما هو هواء استحال رماداً.

وهكذا ذهب النظام إلى أن احتراق الثوب والحطب والقطن إنما هو خروج نيرانه منه، فالنار الكامنة في هذه الأشياء لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها، فلما اتصلت بنار أخرى واستمدت منها قويتا جميعاً على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت، فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت، فإحراقك الشيء هو إخراجك منه نيرانه الكامنة فيه.

على أن النار الكامنة ليست بدرجة واحدة في مختلف الأجسام، وإنما هي متفاوتة، فهي في بعض العيدان أكثر ومانعها أضعف ومن ثم كان ظهورها أسرع وأكثر انتشاراً، كذلك ما كمن منها في الحجارة، ولو كانت أجناس الحجارة متساوية فيما استترت فيها من نار لما كان المرو أحق بالقدح إذ حك بالقداحة من غيره من الأحجار، فلو لم تكن في العيدان أو الأحجار نار كامنة

لما تفاوتت في احتراقها وسرعة اشتعالها، ولا يجد النظام مبرراً لتفسير ذلك بالطبيعة، لأن الطبيعة اسم علقه القائلون بالطبع على غير معنى.

وينسب إلى النظام أن الكمون لم يكن بصدد النار فحسب، وإنما ذهب إلى مثل ذلك بصدد التسمم، فإن سم الأفعى متى مازج بدناً لا سم فيه لم يقتل ولم يتلف، وإنما يتلف السم الأبدان التي فيها سموم كامنة ممنوعة عن الظهور لما يضادها، فإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السم الكامن ذلك السم الممنوع على مانعه، فإذا زال المانع تلف البدن، فكأن المنهوش عند أبي إسحق ـ أي النظام ـ إنما كان أكثر ما أتلفه السم الذي معه(١).

بقي التساؤل من أين استلهم النظام هذه النظرية(*)؟ إن المنهج الذي اتبعناه أن المتكلمين وإن كانوا قد أفادوا من نظريات اليونان الفلسفية فإنه يتعذر رد آراء المتكلمين إلى فلسفة اليونان، فالمتكلمون أصحاب رسالة دينية تفسر آراؤهم في ضوء ما احتكوا به من ديانات مخالفة، لا بمعنى أنهم تأثروا باليهودية أو الثنوية أو غيرها، وإنما صاغوا نظريات على نحو معارض لمعتقدات هذه الأديان بالقدر الذي شعروا به أن في هذه المعتقدات ما يعارض الإسلام.

احتك النظام بالمانوية التي صادفها تقسم كل ما في الكون إلى قسمين أحدهما يتبع النور والآخر يتبع الظلمة وبينهما استقطاب أو نفور، فما في العالم من خير وصلاح ونفع وسرور وترتيب ونظام يتبع النور وما في العالم من شر وفساد وضر وغم وتشويش وفوضى واختلاف يتبع الظلمة.

---

(١) الجاحظ: الحيوان جـ ٥ ص ١٠ ـ ٢٥.

(*) ينسب إلى النظام نوع رابع من الكمون يمكن أن نسبه «كون الذر» أي وجود ذرية آدم في صلبه على هيئة الذر، إذ نسب إليه كل من الشهرستاني والبغدادي إن الله خلق الوجودات دفعة واحدة ولم يتقدم آدم خلق ذريته غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض.

فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها، وقد تأول النظام في ذلك آية الذر: ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ﴾. (الأعراف: ١٧٢).

تعارض هذه العقيدة الإسلام في قولها بإلهين قديمين من جهة وفي أنها تجعل الامتزاج بين الخير والشر أو النور والظلمة إنما حدث في الكون خبطاً ومصادفة وليس قصداً واختياراً، أراد النظام أن ينقض هذه العقيدة ببيان أن الاستقطاب غير قائم وإنما هناك متضادات تتلاقى على غير طبيعتها، وإن الامتزاج لم يحدث مصادفة وإنما بموجب قوة قاهرة أكرهتها على غير طبعها ـ وهي قدرة الله[1].

كذلك ذهبت طائفة من الدهرية أنكرت إعادة الخلق بقولها: وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً والضدان لا يجتمعان، فأنكروا البعث من هذه الجهة[2].

لم يجد النظام ليواجه أصحاب هذا القول من الدهرية إلا نظرية الكمون لبيان اجتماع الضدين في جسم واحد على خلاف طبعها بموجب قهر الله لها مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾ (يس: ٨٠) وهكذا تخرج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على برده ورطوبته.

هكذا قدم فكرته عن قهر المتضادات على الاجتماع بموجب قدرة الله وفقاً لنظريته في الكمون ليفسر بها العالم الطبيعي وما فيه من أجسام، وليرد بذلك على المانوية والدهرية، وذلك تصوره أدل على عظمة الله من مجرد جمع جواهر أو تفريقها وفقاً لنظرية العلاف في الجزء.

---

(١) راجع كتاب الدكتور أبو ريدة: النظام الفصل الخاص بالاتجاه الجدلي لدى النظام ص ٥٤ ـ ٦١ وردوده على المانوية والديصانية واستعانته في ذلك بنظرية الكمون، يقول الدكتور أبو ريده: فإذا استدل أصحاب المزاج (القائلون بالطبع) على ما ذهبوا إليه بأن من الأجسام ما ليس بأسود فإذا اختلطت صارت جسماً واحداً أسود واتخذ النظام من نظرية الكمون وسيلة للرد عليهم ص ٥٧.

(٢) الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام.

إن كل ما في الطبيعة هو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، وفعل الله لا يكون بتقرير أن الأجسام الطبيعية موات ساكنة غير فاعلة، وإنما بيان أنها مقهورة على غير طبعها مجتمعة بضدها متحركة دوماً حركة اعتماد.

٣ ـ الطفرة:

المقصود بالطفرة أن يكون جسم ما متحركاً حركة نقله في مكان ما ثم ينتقل إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني أو بالأماكن المتوسطة، وهي فكرة غريبة، ويبدو أن النظام قد قال بها على سبيل المعارضة، ذلك أن أستاذه العلاف قد حاوره في مسألة الجزء: إذا أمكن تجزئة جزء إلى ما لا نهاية فإنه يلزم عن هذا أنه إذا كانت نملة تمشي على صخرة من طرف إلى آخر أن تقطع ما لا يتناهى، وكيف يقطع ما يتناهى (النملة) ما لا يتناهى؟ فرد النظام: تقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة، يقول الأسفراييني [١] في كلامه عن النظام: وكلمة أبو الهذيل في هذه المسألة (إمكان قسمة الجزء إلى ما لا نهاية): لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها، فرد النظام: إنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً.

ولكن إذا كان النظام قد قال بالقسمة الوهمية أو الذهنية لا الواقعية الفعلية فما الذي دعاه إلى هذه الفكرة الغريبة؟ يبدو أنه رأي قد أدى إليه مسار الجدل والمناظرة، إذ يضطر المتحاور كي يعارض رأي خصمه ألا يوافقه فيما هما متفقان فيه وإنما أن يذهب إلى مقالة لا يعتنقها، فالأجزاء متناهية بالفعل عند النظام على ما حكى عنه الخياط، أنه متفق مع العلاف في ذلك، ولكنه يخالفه في الإمكان العقلي حيث يمكن تصور إمكان التجزئة إلى ما نهاية، فإذا حاوره العلاف في ضرورة أن يماس الجسم المتحرك كل أجزاء المسافة التي يقطعها ومن ثم لا بدّ أن تكون المسافة متناهية، اضطر النظام إلى أن يرد

---

(١) الأسفراييني: التبصير في الدين.
وراجع أيضاً الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٢٨ ـ ٢٩ وأبو ريده ص ١٢٩ ـ ١٣١.

بعد أن تحير مدة: إن الجسم المتحرك يمر بجزء من غير أن يكون قد حاذى ما قبله أو أنه يكون في المكان الأول ثم يصل إلى الثالث دون أن يمر بالمكان الثاني.

على أن النظام ذكر القول بالطفرة في أكثر من مناسبة، فللتدليل على نظرية الكمون ذهب إلى أن برد العود قد انقطع عنه حين أصبح رماداً بأن اتصل بأصله من الأرض لا على سبيل قطع مسافة وإنما على سبيل الطفرة، كذلك شعاع الشمس في أدنى الحجرة من النافذة وفي أقصاها ينقطع فجأة إن سدت النافذة ذلك أن الشعاع الذي في أقصى مكان من النافذة لم يقطع المسافة إليها كي يعود إلى أصله وإنما طفر إليها.

غير أن استشهاد النظام بفكرة الطفرة في بعض نظرياته لا ينفي عنه أنه قالها على سبيل المعارضة، إذ لا تصل إلى قيمة نظرياته الأخرى كالكمون والمداخلة تلك النظريات التي كان يدافع عنها ابتداء ولم تكن مجرد خطرة أثناء محاورة أو التهرب من إلزام خصمه له في مناظرة.

٤ ـ الخلق المستمر:

هناك نوعان من الخلق: الخلق الأول وهو الإيجاد من عدم، والخلق المستمر وهو استمرار حفظ الوجود، فصلة الله بالمخلوق لا تنتهي عند خلقه الأول له وإنما بحفظه تعالى وترجيح وجوده على عدمه.

وقد حكى الجاحظ عن النظام أنه قال: إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها[١]، كما ذكر الأشعري عنه أنه قال: إن الجسم في كل وقت يخلق[٢].

ويشرح ابن حزم رأي النظام في الخلق المستمر إذ يوافقه عليه، فإذا كان الله قد خلق الأشياء حين مبتدئها فإن خلقه لها قائم في كل موجود دوماً

(١) الخياط: الانتصار ص ٥٢.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٤٠٤.

ما دام ذلك الموجود موجوداً، إن الذين يعارضون النظام في هذه الفكرة لا ينكرون أن الخلق هو الإيجاد، يقول ابن حزم: فأخبرونا أليس الله تعالى موجداً لكل موجود أبداً مدة وجوده؟ فإن أنكروا ذلك فقد أوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله موجداً لها الآن حال وجودها. . . فالله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت وإن لم يفنه قبل ذلك[1].

وقد استند النظام إلى آيات: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ (المؤمنون: ١٤) ﴿خلقاً من بعد خلق﴾ (الزمر: ٦) فالله في كل حين يحفظ على الموجودات وجودها وذلك هو المقصود بالخلق المستمر، فليست علاقة إيجاد في مبتدأ وجودها فحسب، كعلاقة الصانع بمصنوعاته، وإنما هي علاقة مستمرة دوماً لحفظ الوجود[*].

تتسق فكرة النظام في الخلق المستمر مع فكرتين له: الأول: الأجسام لا تبقى زمانين إذ ليس لها من ذاتها ما يحفظ لها بقاءها ومن ثم فإن بقاءها يقتضي قدرة خارجية من الله يحفظ لها البقاء، يقول الإيجي عن النظام: والأعراض لا تبقى عنده زمانين، لأنها لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث ومابعده، كذلك الحال في الأجسام فهي أيضاً غير باقية بل تتجدد حالاً فحالاً[2].

والثانية قهر الله للأجناس المتضادة على الاجتماع: ذلك إن هذا القهر المستمر من جانب الله للأجناس المتضادة على الاجتماع لا يكون إلا بفعل مستمر غير متقطع من الله ما دام الجسم قائماً موجوداً، حتى إذا انحل الجسم بفعل الإحراق أو غيره افترقت مكوناته من عناصر وعاد كل عنصر إلى أصله وزال عنه خلق الله المستمر له أو حفظه المستمر لوجوده.

---

(١) ابن حزم: الفصل «جـ ٥ ص ٣٣».

(*) هناك شبه بين هذه النظرية وقول فلاسفة الإسلام بعد ذلك بفكرة الإمكان: إذ ممكن الوجود هو الذي يستوي وجوده مع عدمه ولترجيح الوجود على العدم لا بدّ له من مؤثر دائم، غير أن فكرة النظام أعمق روحانية وأعظم إجلالاً من فكرة الفلاسفة بما فيها من جفاف.

(٢) الإيجي: المواقف ص ٢٠٦.

كذلك تتصل فكرة الخلق المستمر بفكرة حركة الاعتماد كما لاحظ الدكتور أبو ريدة بحق: إذا كان العالم يخلق في كل وقت، وكان الخلق الأول مقروناً بحركة الاعتماد فإن الخلق المستمر يقترن بها أيضاً، ويكون معنى حركة الاعتماد إن الجسم يتحرك حركة في الوجود، وهو مفتقر ويحتاج إلى الموجد، فحركة الاعتماد هو استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله في حفظه[1].

رابعاً: في الإنسان:

سبقت الإشارة إلى أن الخاصية الرئيسية ـ ولا أقول الماهية ـ للإنسان أنه مكلف في نظر المعتزلة، وهم قد يختلفون فيما عدا ذلك من تعريفات للإنسان، فيعتبر النظام الإنسان من جسد وروح ويعطي للروح أهمية على الجسد، بينما ذهب العلاف إلى اعتبار الإنسان الشخص المرئي الظاهر، فيغلب هو وأبو بكر الأصم الجسد على الروح، وهي خلافات وإن بدت غير مفهومة الأسباب إلا أنها وثيقة الاتصال بإيمان المعتزلة جميعاً ـ خلافاً لموقف فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا ـ إن الحشر للأرواح والأجسام معاً، وإن النعيم أو العذاب ينعم أو يتعذب به الجسم، وليست الروح وحدها كما رأى الفلاسفة، ومن ثم وجب أن يكون الجسم مشاركاً على نحو من الأنحاء في الفعل الإنساني كي يكون مسؤولاً عنه.

كذلك يفهم موقف النظام من الإنسان وأفعاله في ضوء نظرياته السابقة في الطبيعيات بعامة والكمون والمداخلة بخاصة من جهة وفي ضوء نزعته العامة الحسّية بصدد ما هو طبيعي والتي جعلته يعتبر الأعراض من ألوان وروائح وطعوم إنما هي أجسام.

ذهب النظام إلى أن الإنسان من جسد وروح وإن غلب جانب الروح،

---

(١) د. عبد الهادي أبو ريده: النظام ص ١٦٤.

إذ البدن آلة الروح وقالبها كما أنه حابس ضاغط عليها، والروح عنده جسم لطيف متداخل في البدن الكثيف متغلغل في أجزائه سارية في أعضائه سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره، فعلاقة الروح بالبدن هي علاقة مداخلة أي أنها تشابك البدن بحيث يكون «كل هذا في كل هذا» فهي كامنة فيه متحركة حركة اعتماد تفعل في الجسم، بل إن فعل الإحساس والإدراك لها وما الحواس إلا خروق أو نوافذ تدرك الروح منها الأشياء، وليس الإدراك فعل الروح بذاتها بل هو فعل الله بإيجاب خلقه للحواس[1].

وإذا كانت الروح هي الفاعلة على الحقيقة في الإنسان، فإن الجسد هو الباعث لها على الاختيار، ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها التولد والاضطرار، وهكذا تتوزع مسؤولية أفعال الإنسان على الروح والبدن معاً بالرغم من أنها سر الحياة والباعثة على الشعور والإدراك والإحساس.

والإنسان حر مختار لدى المعتزلة، وحدود حريته في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم، والله أقدره على هذه الأفعال، أما ما عدا ذلك فالإنسان مجبر عليه.

لا يفرق النظام بين الحركات وبين السكنات والاعتمادات والنظر والعلم، فكلها تندرج عنده تحت نفس الحركات، ومن ثم فقد جعل أفعال الإنسان جنساً واحداً هي الحركات، وهي حركات النفس أو الروح ـ إذ النفس عنده هي الروح ـ فالنفس هي الفاعلة للحركة فيما يصدر عنها، أما ما يحدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، فإذا دفع إنسان حجراً إلى أعلى فذلك فعله حتى إذا بلغ الدفع مداه فإنه يسقط، فسقوط الحجر بموجب تسخير الله للأشياء، يقول الشهرستاني عن الكعبي إن النظام قال إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي إن الله طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته اندفع وإذا بلغت

---

(١) د. عبد الهادي أبو ريده: النظام ص ٩٩ ـ ١١٢.

قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً[1]، فما تجاوز قدرة الإنسان وإرادته وإن كان من فعل الإنسان فذلك بموجب ما طبع الله الأشياء عليه، وذلك هو الفعل المتولد فالمتولدات لدى النظام ليست فعلاً للإنسان، ولذلك ميز النظام بين الفعل الإرادي وهو الحركة في حيز الإنسان وقدرته وبين الفعل المتولد الذي يتجاوز إرادة الإنسان إلى سنّة الله في الكون.

تعقيب:

النظام متكلم جعل من علم الكلام نظيراً للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقة المصطلحات ومن ثم اعتبره الكثيرون فيلسوف المعتزلة، وهو من أكبر من دافعوا عن الإسلام ضد الثنوية، ومع ذلك فإن أحداً من المعتزلة لم يلق ما لقي النظام من افتراء عليه، لقد نسبوا إليه ما لم يقل به، ومن الغريب حقاً أن يردد أكابر الأشاعرة تشنيعات ابن الراوندي عليه، مع علمهم بإلحاد الأخير، وأغرب من ذلك أن يوافقه على كثير من آرائه من يفترض فيه ألا يتفق مع المعتزلة منهجاً أو مذهباً وأعني به ابن حزم الظاهري ولولا ذلك لطمست آراؤه في غبار حملة التشنيعات، التي كانت مبعثها جرأة النظام على كثير من الصحابة والمحدثين والمفسرين من جهة وغوصه عن المعاني في دقة لا يبلغها الكثيرون من جهة أخرى وربما لميله إلى بعض آراء هشام بن الحكم متكلم الشيعة من جهة ثالثة.

لقد بقي النظام تلميذ العلاف وأستاذ الجاحظ شامخاً بين رجال المعتزلة معبراً عن أوج ما وصل إليه فكر الاعتزال.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٨٠.

٣ - معمر بن عباد السلمي(*) (ت ٢١٥هـ)

أصبح علم الكلام على يدي كل من العلاف والنظام أقرب إلى الفلسفة منه إلى البلاغة أو الخطابة، إذ لم يصبح الجدل أسلوباً إنشائياً إنما تدقيق في العبارات وغوص في المعاني، وحينما يختلف أقطاب فرقة واحدة

(*) أبو معتمر معمر بن عباد السلمي كان مولى لبني سالم، صاحب كلًا من عثمان الطويل والعلاف والنظام وقد تتلمذ عليه بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني، يقول عنه القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة كتب ملك السند إلى الرشيد، إنك رئيس قوم لا ينصفون، إن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ بعض من أناظره، فإن كان الحق معك تبعتك وإن كان الحق معي تبعتني، فوجه إليه بعض القضاة، وكان عند ذلك السند رجل من السمنية هو الذي حمله على هذه المكاتبة، فلما وصل القاضي إلى ملك السند سأله السمني: أخبرني عن معبودك: هل هو قادر؟ قال: نعم، قال: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال: هذه المسألة من الكلام، والكلام بدعة وأصحابنا ينكرونه، فقال السمني للملك قد كنت أعلمتك بهم وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، ثم أمر الملك القاضي بالانصراف وكتب معه إلى الرشيد وقد حكى له ما جرى، فلما ورد ذلك على الرشيد قامت قيامته وضاق صدره وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنون، وهم الذين تنهاهم عن الجدال وجماعة منهم في الحبس، فقال: أحضروهم فلما حضروا قال: ماذا تقولون في هذه المسألة: فقال صبي من بينهم: هذا السؤال محال لأن المخلوق لا يكون إلا محدثاً والمحدث لا يكون مثل القديم فقد استحال أن يقال يقدر أن يخلق مثله أو لا يقدر كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلاً أو عاجزاً، قال الرشيد: وجهوا بهذا الصبي إلى السند حتى يناظرهم فقيل له: إنه لا يؤمن أن يسألوه عن غيرها فيجب أن نوجه إليهم عالماً يبين المناظرة في كل العلوم فقال الرشيد: فمن، فوقع اختيارهم على معمر فأرسله الرشيد فخاف السمني أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل فدسّ إليه من سمّه في الطريق فقتله. طبقات المعتزلة القاضي عبد الجبار ص ٢٢٦ - ٢٦٧ نشره فؤاد سيد.

اختلاف النظام مع أستاذه العلاف فإن الأمر يقتضي تدقيقاً في العبارات، وربما كانت قيمة معمر ومكانته بين المعتزلة أنه كان أكثر تدقيقاً من صاحبيه، وليس التدقيق مجرد تعديل أو تصحيح وإنما من ذلك التدقيق انبثقت آراء جديدة لم يذهب إليها العلاف والنظام، وإذا كان تدقيق النظام قد جر عليه تشنيعات وافتراءات فكذلك الأمر بصدد معمر، يستهل الشهرستاني الحديث عنه بهذه العبارة: من أعظم القدرية فريد في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى والتكفير والتضليل على ذلك.

١ - الإلهيات:

أنكر أن يوصف الله بأنه قديم مع وصفه له بأنه موجود أزلي لأن وصفه بالقدم يفيد التقادم الزماني ووجود الباري ليس بزماني[١].

إن وصف الباري بالقدم قد يفيد أنه قبل المحدثات أو أنه يتقدمها زمانياً وليس ذلك بتعبير دقيق في حق من لا يسري عليه زمان.

كذلك نسب إليه الشهرستاني أنه قال: إنه محال أن يعلم الله نفسه[*]، وقد نسب إليه ابن الراوندي القول: إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ لأن نفسه ليست غيره.

إن عبارة: يعلم الله نفسه قد تفيد ثنائية بين العالم والمعلوم الأمر الذي يثير شبهة حول وحدانية الذات، إذ العلم صفة ذات، ولذا يرد الخياط على ابن الراوندي بقوله: كيف تكون حكايته مع معمر صحيحة، إن الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره[٢].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٩٨ لفظ القديم لغة معناه العتيق واصطلاحاً ما لا أول له.

(*) عبارات معمر على هذا النحو تثير لأول وهلة الاستنكار مما دعا الخصوم إلى تكفيره ولكن التعمق فيها يتضح أنه يهدف إلى دقة التعبير أو أن يزيل الالتباس الذي قد يؤدي إلى التشبيه.

(٢) الخياط: الانتصار ص ٥٣.

وإذ كان الله لا يعلم ذاته على نحو يفيد اختلاف المعلوم، كذلك لا يقال إنه يعلم غيره على نحو يفيد أن علمه حاصل من الحادثات المعلومات، فالعلم الإلٰهي سابق على المعلومات المحدثات من جهة ولا يتغير بتغير المحدثات من جهة أخرى.

هكذا أراد معمر أن يزيل عن العقول شبهة أن تتصور العلم الإلٰهي على نحو العلم الإنساني الحادث المتغير، يقول ابن عباد عن معمر: لا يقال على الله، يعلم نفسه لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره لأنه يؤدي إلى كون علمه من غيره يحصل.

٢ ـ نظرية المعاني:

أهم نظرية لمعمر بها اشتهر واليه تنسب، نقطة البدء في النظرية نظرة المعتزلة السابقين عليه والمعاصرين له ـ خصوصاً العلاف والنظام ـ ذات الله وصفاته، تلك النظرة التي لم تضع تمييزات واضحة بين مفاهيم صفات الذات من علم وقدرة وحياة، كانت تحدوهم في ذلك نظرة ما صدقية تهدف إلى التوحيد الخالص لله، وزاد النظام على ذلك حتى كاد يلغي الفوارق الواضحة بين الأشياء في العالم الطبيعي حين جعل الأعراض أجساماً، ولم يجعل هناك من عرض إلا الحركة، هل الوحدانية الخالصة لله تقتضي إلغاء الفوارق بين معاني الصفات؟ ذلك ما ارتآه النظام، وكان لا بدّ من رد فعل في إطار الاعتزال، وجاء رد الفعل من معمر بن عباد السلمي، لا معارضة للنظام وتأكيداً للجانب المفهومي في صفات الله ومعاني الأشياء فحسب وإنما نصرة للتوحيد وعناية به كما قال الخياط[٢]، وهذه النصوص الثلاثة تثبت تأكيد معمر للجانب المفهومي أو بالأحرى جانب المعاني في الألفاظ.

١ ـ في افتراق الحركة عن السكون: جسمان ساكنان أحدهما يلي الآخر، أحدهما قد تحرك دون الآخر فلا بدّ من معنى من أجله تحرك دون

(١) الخياط: الانتصار ص ٥٩.

صاحبه، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من اخر، لا بدّ من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون الآخر، فإن سئلت عن المعنى: لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟قلت لمعنى آخر وهكذا، يستفاد من هذا القول ما يأتي: -

أ - إن الحركة تفارق السكون لفظاً ومن ثم تخالفها معنى، إذ المتحرك غير الساكن.

ب - إن المتحرك لا بدّ أن يثير تساؤلاً آخر - وفقاً لتداعي المعاني - عن علة حركته، وأن تكون علته شيئاً آخر يسمى، المحرك: والمتحرك والمحرك يفترقان لفظاً كما يتمايزان «معنى».

جـ - إن هذا معارض لرأي النظام في أن الحركات كلها جنس واحد.

٢ - في الاختلاف بين الألوان وسائر الأعراض: إن السواد إذا افترق عن البياض، فذلك لمعنى (السوادية والبياضية) وإن اتفقا فلمعنى (اللون) وكذلك القول في سائر الأعراض.

يستفاد من ذلك معارضة لما ذهب إليه النظام حين لم يميز بين الأجسام والأعراض إلا في الكثافة واللطافة، مع أن معنى الجسم يختلف عن معنى العرض، كما تختلف الأعراض من ألوان وطعوم وروائح، وتختلف الألوان بين أبيض وأسود وهكذا، فالاختلاف بينهما ليس لفظياً، بل إن كل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى(*).

في نصرة التوحيد: من أجل نصرة التوحيد ذهب العلاف إلى أن للأجزاء والأجسام كلاً وجميعاً، ومن أجل نصرة التوحيد ذهب النظام إلى قدرة الله على العلم بأجزاء لامتناهية، ومن أجل نصرة التوحيد ذهب معمر إلى القول بنظرية المعاني على النحو الآتي:

(*) وبذلك يمكن أن يختلف احمرار الورد عن احمرار الدم عن احمرار عرف الديك عن احمرار الخد وذلك كله تبعاً لاختلاف المحل.

أ ـ قوله إن صفات الله معانٍ، وبذلك وضع تمييزاً حاسماً بين القدرة وبين العلم وبين الحياة وإن لم يتبن موقف الصفاتية، لم يقدم معمر تفسيراً للاختلاف وإنما ترك الأمر لأبي هاشم في نظرية الأحوال، وإنما وصف الله بالعالم لذاته، بينما أن وصف زيد بذلك فلمعنى، وبذلك يصبح من مفهوم المعنى لفظ العلة.

ب ـ عبارة مبتورة للأشعري: وليس لهذا المعنى كل ولا جميع[1]، عبارة أخرى محرفة لابن الراوندي كعادته: كان يزعم ـ أي معمر ـ أنه ليس يقع فعل في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال، ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحد أو مائة ألف فعل، ولا بدّ عنده لمن فعل واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه ما لا يتناهى من الأفعال[2].

من ذلك وفي ضوء من سبقه من المعتزلة يمكن أن يستنتج ما يأتي:

أ ـ كان العلاف قد ذهب إلى تناهي التجزئة بالفعل ـ أي في عالم الواقع ـ بينما ذهب النظام إلى عدم التناهي في التصور أو الوهم، أو بالأحرى نظر العلاف إلى مقدرات الله ـ وهي متناهية ـ ونظر النظام إلى قدرة الله ـ وهي غير متناهية ـ ما هو واقعي فهو محصور محدود وما هو متصور فهو غير محدود، ولما كانت المعاني اعتبارات ذهنية فهي غير محصورة وإنه لا كل لها ولا جميع.

ب ـ كل فعل يقع في العالم يقع معه ألف ألف فعل، عبارة محرفة لابن الراوندي ربما يوضحها قول ابن حزم وأوجب وجود أشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددها، نخلص من ذلك إلى ما يلي:

أ ـ عدم تناهي قدرة الله مع تناهي مقدوراته.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٢٧.

(٢) الخياط: الانتصار ص ٥٤ ـ ٥٦.

ب ـ كان معمر قد فرق بين الذوات على أسس اختلافها في المعاني ثم فرق بين الأنواع على أساس اختلافها في المعاني ـ تختلف في الفصل وإن اتفقت في الجنس ـ فإن لاحظنا أدراج الذوات أو الأفراد تحت النوع فإن ما يتدرج تحت الكلي محصور فعلاً غير متناهٍ عقلاً، فإن وقع من الله فعل فإنه يمكن تصور أن يقع منه ما لا يتناهى من الأفعال على مثاله.

هكذا أكد معمر جانب المفهوم أو بالأحرى «المعنى» في الأشياء والصفات من جهة ونصر التوحيد في بيان صلة قدرة الله بمقدوراته، غير أن مشكلة صلة الصفات بالذات ستظل قائمة لا يحسمها رأي معمر إلى أن يأتي أبو هاشم الجبائي في نظرية الأحوال.

الفصل الخامس

مدرسة بغداد

دور الاعتزال المتشيّع

طابعها:

كانت البصرة مركز الاعتزال وقد أنجبت أفذاذ المعتزلة وفطاحل رجالها من أمثال واصل والعلاف والنظام، وحتى بعد أن تأسس فرع للاعتزال في بغداد لم يخفت دور البصرة بل يمكن القول إن بغداد لم تتقدم عليها.

ولا يمكن أن يعد فرع بغداد انشقاقاً، حقيقة كانت هناك محاورات ومناقشات حامية بين الأصل والفرع، ولكن بقليل من التمعن يتبين أن شقة الخلاف بينهما لم تكن أوسع مما بين البصريين أنفسهم ـ كما كان بين العلاف والنظام مثلاً ـ، ومن ناحية أخرى لقد صاغ البصريون الأصول الخمسة ـ التي بدونها مجتمعة لا يكون المرء معتزلياً ـ وقد التزم بها البغداديون(*).

وإذا كان هناك طابع عام ميز فرع بغداد فإنه يمكن تحديده في قضيتين:

الأولى: الميل إلى التشيع: إذا كان واصل بن عطاء قد تتلمذ حقاً على

(*) لا يحول هذا الالتزام دون اختلاف في التفاصيل.

أبي هاشم بن محمد بن الحنفية فإن أثراً من آثار التشيع لم يظهر عليه، ولا تعبر آراؤه عن ذلك، حقيقة لقد نسب إليه أنه فضل علياً على غيره من الخلفاء[1]، ولكنه أجاز الخطأ على علي في حروبه زمن خلافته.

كذلك قد نسبت إلى النظام آراء تتسق مع عقائد الشيعة كنقد القياس والإجماع واعتبار الحجة في قول إمام معصوم، ومع ذلك لم يكن قلباً أو عاطفة مع الشيعة، فقد انتقد بعض أحكام علي بن أبي طالب بمثل ما انتقد بعض الصحابة[*].

هكذا يمكن القول لم يكن معتزلة البصرة حتى القرن الثالث الهجري على وفاق مع الشيعة، بل ربما كانوا على خصومة شديدة معهم، واختلاف في الأصول: بين تنزيه المعتزلة وتشبيه متكلمي الشيعة الإمامية من أمثال هشام ابن الحكم.

ومع إن الشيعة الزيدية قد بدت منذ نشأتها متسقة مع المعتزلة حتى وصفهم الشهرستاني بأنهم يرون رأي المعتزلة في الأصول ويحذون حذوهم، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت[2]، ومع أنه قد نسب إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وآخرين من المعتزلة أنهم رشحوا محمد النفس الزكية - من أئمة الزيدية - للخلافة بعد مصرع الخليفة الأموي الوليد بن يزيد[3]، فإن مسار الاعتزال البصري حتى في الجانب السياسي كان

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٧.

(*) إن فسر انتقاد النظام لابن مسعود وأبي هريرة بأنه ميل إلى التشيع أو تأثر بالشيعة فكيف يمكن تفسير انتقاده لعلي بن أبي طالب؟ لقد صدر انتقاده عن نزعة عقلية متطرفة لا عن ميل إلى فرقة معينة.

(٢) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بدران: الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢٢، وهو يعني أئمة أهل البيت من غير الزيدية إذ اختلف زيد بن علي زين العابدين مع أخيه محمد الباقر حين لامه الأخير لأنه يأخذ العلم ممن يجوز الخطأ - يقصد واصل بن عطاء - على جده (علي بن أبي طالب).

(٣) المظفري: الإمام الصادق جـ ١ ص ٢٣٢.

مستقلاً عن التشيع الزيدي، فمن الثابت أن معتزلة البصرة قد أيدوا الخليفة الأموي يزيد ابن الوليد (ت ١٢٦ هـ) ضد ابن عمه الوليد (ت ١٢٦ هـ) وأنهم ناصروا يزيداً حتى أصبح خليفة[1] ولم يثبت رضى أئمة الزيدية فضلاً عن تأييدهم لأحد من الخلفاء الأمويين منذ هشام، كذلك ساءت الصلة بين مؤسس الدولة العباسية وبين الزيدية إلى حد الحرب وقتل أئمة الزيدية ـ محمد النفس الزكية وأخوه إبراهيم ـ ولم تتأثر صلة أئمة الاعتزال ـ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ـ بأبي جعفر المنصور.

أريد أن أستخلص من ذلك إلى أن التأثر والتأثير بين معتزلة البصرة والزيدية لم يكن متبادلاً، لقد أخذت الزيدية عن معتزلة البصرة أصولاً كلامية، ولم يستجب هؤلاء لمواقف الزيدية السياسية إلى أن تأسس الفرع البغدادي للاعتزال.

ويفسر هذا الميل إلى التشيع لدى معتزلة بغداد بتأثير النزعة الإقليمية على فكر الفرعين، كانت الكوفة ـ وفيها نشأ بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد شيعية غلب عليها بل سادها التشيع مقتصداً وغالياً، وكان بين الكوفة والبصرة صراع فكري انعكس على كثير من مظاهر الفكر الإسلامي ـ حتى أصبحت مدرسة الكوفة ذات طابع متمايز بل متباين عن مدرسة البصرة لا في علم الكلام أو مواقف كل من الصحابة فحسب بل حتى علم النحو[*]، فحين تشيعت الكوفة اتهمت البصرة بالعثمانية، حقيقة لم يكن معتزلة البصرة «عثمانيين» ولكنهم على الأقل لم يستجيبوا للتشيع، حتى في صورته الزيدية المعتدلة، ولم يكن ذلك منهم انسجاماً مع موقف أهل السنّة، فذلك ما لم يكن يعني معتزلة البصرة أو يقصدونه.

وما إن نشأت مدرسة بغداد ذات المنبت «الكوفي» حتى تسلل التشيع

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة فؤاد سيد ص ١١٧.

(*) الخلاف بين البصريين والكوفيين لابن الأنباري، نحو البصريين قياس عقلي ونحو الكوفيين سماعي.

إلى الاعتزال حتى أطلق على معتزلة بغداد «متشيعة المعتزلة» تمييزاً لهم عن معتزلة البصرة[1]، لقد فضلوا علياً على أبي بكر وأدانوا أصحاب الجمل وتبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص وخاضوا في مبحث الإمامة ولم يكن قد تصدى له البصريون. ومع ذلك فقد ظل الاعتزال بفضل نزعته العقلية محصناً ضد «غيبيات» التشيع الإمامي كالاعتقاد بالوصية والنور الإلهي في أصلاب الأئمة والبداء والرجعة ومعرفة الأئمة للغيب، ومن ثم كان تشيع معتزلة بغداد بحق مقتصداً معتدلاً.

لقد جر عليهم تشيعهم ما جر على الشيعة من اضطهاد زمن هارون الرشيد وابنه الأمين، فحبس بشر بن المعتمر لميله إلى «الرفض» ولكن الأمر قد تبدل تماماً بالنسبة لمعتزلة بغداد زمن المأمون والمعتصم والواثق.

الثانية: خلق القرآن: لا يعني ذلك أن معتزلة البصرة لم يكونوا يرون رأي معتزلة بغداد: إن القرآن مخلوق - أو أنه محدث -، ولكن معتزلة بغداد قد لعبوا الدور الأكبر في استعداء الدولة على المخالفين، واعتبار مجرد مسألة كلامية أصلاً من أصول العقيدة تفرض على الناس فرضاً إلى حد أن بلغت الأمور ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي باسم «المحنة»، وإذا كان الإمام أحمد ابن حنبل وأتباعه قد تعرضوا للحبس والتعذيب من جانب السلطة بسبب موقف معتزلة بغداد، وعلى الأخص أحمد بن أبي دؤاد وثمامة بن الأشرس، فإن هذا الموقف - استعداء إحدى الفرق الكلامية للدولة على المخالفين - قد دفع ثمنه المعتزلة غالياً - وربما لا زالوا يدفعونه - لقد حدد مصيرهم ونهايتهم وما لحقهم من سوء المقالة.

وهكذا فإن مسار الاعتزال ومصيره(*) قد تعلقا بآراء البغداديين

---

(١) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٩٧، ٩٩.

(*) كان تشيع معتزلة بغداد - مع اضطهاد الدولة آنذاك لهم - سبباً في احتضان الشيعة - زيدية وإمامية - للاعتزال ومن ثم حمايته من الاندثار بعد أن تألبت عليهم الدولة - زمن السلاجقة - من جهة والأشاعرة والحنابلة من جهة أخرى أو على العكس تماماً لم ينفعهم ميلهم إلى الدولة =

ومواقفهم مع أن البصريين كانوا أعمق فكراً وأعظم رجالاً، لقد بقي لنا الاعتزال «فكراً» بسبب تشيع معتزلة بغداد، واندثر الاعتزال فرقة ـ منذ القرن الخامس ـ بسبب موقف معتزلة بغداد من «خلق القرآن»(*).

طبقاتها: (**).

الطبقة الأولى: أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي مؤسس فرع بغداد.

الطبقة الثانية: ثمامة بن الأشرس أبو معن النميري ـ عيسى بن صبيح الملقب بأبي موسى المردار ـ جعفر بن حرب الهمداني ـ جعفر بن مبشر الثقفي ـ محمد بن عبد الله الملقب بأبي جعفر الأسكافي ـ أحمد بن أبي دؤاد الملقب بأبي عبد الله القاضي ـ عيسى بن الهيثم الصوفي.

= ومناصرة الخليفة لآرائهم بصدد «خلق القرآن» إذ أخفقوا تماماً أن يفرضوها عقيدة على الناس، وهكذا التاريخ: تخلد الأفكار والقيم والمبادىء وإن عارضتها الدولة وعرضت أصحابها لصنوف الاضطهاد، بينما تخفق إن فرضت على الناس من «فوق» ومصيرها حتماً الزوال والاندثار فالفكر كالزرع لا ينبت من أعلى!

(*) في تفاصيل مشكلة «خلق القرآن» راجع ما أثبتناه في الفصل الخاص عن «كلام الله» تحت أصل «التوحيد» من أصول المعتزلة، هذا وقد صعد معتزلة بغداد القول بخلق القرآن إلى أن جعلوها أهم المسائل الكلامية مع أنها لا تفوق في أهميتها مسألة «تنزيه الله» مثلاً، ولقد تولى كل من ثمامة بن الأشرس وأحمد بن أبي دؤاد مهمة فرضها على الناس (رسمياً) «باستعداء الدولة على المخالفين وتولى أبو موسى المردار والجعفران مهمة فرضها على الناس (كلامياً) مندفعين في ذلك إلى حد تكفير (المخالف والممتنع) عن القول بخلق القرآن ولم يكن كذلك موقف معتزلة البصرة. راجع القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص ٣٣١، هذا وقد أقصى المأمون عن عمله كل فقيه لا يقر بأن القرآن مخلوق ذلك أنه في رأيه: لا توحيد لمن لا يقر بأن القرآن مخلوق، بل أرسل إلى ولاته أن يستتاب كل من ينكر القول بخلق القرآن فإن تاب أخلى سبيله وإن دفع القول بخلق القرآن بكفره وإلحاده فاضرب عنقه وأبعث إلى أمير المؤمنين برأسه (تاريخ اليعقوبي جـ ٢ ص ٥٧١ وأبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر جـ ٢ ص ٣٠ وقد ظل الأمر كذلك بعد موت المأمون (ت ٢١٨ هـ) في عهد أخيه المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ) ثم الواثق (٢٣٢ هـ) الذي اندفع في الأمر إلى حد إعدام المخالفين صلباً وعلناً، ومن ثم يمكن تصور ردود الفعل العنيفة ضد المعتزلة منذ عهد الخليفة المتوكل الذي أراد أن يستميل أهل السنّة إلى جانبه في خصومته اللدودة للشيعة جاعلاً المعتزلة كبش الفداء.

(**) نكتفي بذكر أهم رجالهم.

الطبقة الثالثة: بشر القلانسي - عبد الله بن محمد الناشىء الملقب بأبي العباس الناشىء وقد كان شاعراً ومنطقياً.

الطبقة الرابعة: أحمد بن الحسين البغدادي - أبو الحسين الخياط - أبو القاسم الكعبي - أبو عبد الله الواسطي.

لم نجد فيمن لحقهم من له إسهام يذكر في الاعتزال، وإن كان لبعضهم شهرة في غير ميدان الكلام كأبي الحسن الرماني (ت ٣٨٤ هـ) إذ كانت شهرته في اللغة وإعجاز القرآن، كما كان البعض الآخر محسوباً على الشيعة أكثر منه على الاعتزال كإسماعيل بن نوبخت (ت ٣١١ هـ) وكابن النديم (٣٩٠ هـ) صاحب الفهرست.

١ - بشر بن المعتمر(*) (ت ٢١٠)

تكوينه الفكري:

عوامل ثلاثة تحدد فكر بشر بن المعتمر:

(*) أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي نسبة إلى قبيلة هلال نشأ وتربى في الكوفة ومن بيئتها تأثر بالتشيع، ثم انتقل إلى بغداد حيث عمل نخاساً (تاجر رقيق) ثم تركها إلى البصرة حيث تتلمذ على أئمة الأعتزال من تلاميذ واصل كأبي عثمان الزعفراني وبشر بن سعيد ومعمر بن عباد السلمي ثم عاد إلى بغداد حيث أسس فيها فرع الاعتزال واجتمع له التلاميذ من أمثال ثمامة بن الأشرس وأبي موسى المردار وأحمد بن أبي دؤاد وبشر القلانسي، كان شاعراً مبرزاً وقد حبس لتشيعه في عهد الرشيد وقد أنشد في الحبس يقول: لسنا من الرافضة للغلاة.... ولا من المرجئة الجفاة.

لا مفــرطين بــل نـرى الصــديقــا مقــدمــاً والمــرتـضـى الـفــاروقــا
نبــرأ من عـمــرو ومـن مـعــاويــة ومـن بـغـلة الـزمـان غــالـيــه

فأفرج عنه الرشيد وكان يعظ ويقص القصص الديني في المساجد. وليتميز فرع بغداد عن البصرة ألف في الرد على المعتزلة البصريين: في الرد على أبي الهذيل - في مسألة تتناهى الحركات لأهل الخلدين، وعلى النظام في مسألة أن لا فعل للإنسان إلا الحركة في نفسه حيث يرى ابن المعتمر أن المتولدات فعل للإنسان، وعلى الأصم في مسألة الإمامة واجبة - مقترباً في ذلك من الخوارج.

ولبشر بن المعتمر مؤلفات في الرد على أصحاب الديانات الأخرى كالنصارى والدهرية والقائلين بالتناسخ.

وقد وصفه صاحب طبقات المعتزلة بأنه كان زاهداً عابداً داعياً إلى الله ص ٢٦٥ نشرة فؤاد سيد التونسية.

العسقلاني: لسان الميزان جـ ٢ ص ٣٣ والجاحظ: الحيوان جـ ٦ ص ٢٨٤ وما بعدها.

١ ـ نشأته في الكوفة: وهي بيئة شيعية تدين بموالاة علي وقد تابعت بذلك معظم مفكريها.

٢ ـ تتلمذه على أئمة الاعتزال: قصد البصرة وفيها تتلمذ على أبي عثمان الزعفراني وبشر بن سعيد صاحبي واصل بن عطاء وكذلك معمر بن عباد السلمي وربما اكتسب من الأخير دقته في مسائل الكلام، إذ أن بعض المسائل التي خالف فيها البصريون إنما كان تدقيقاً لفظياً منه.

٣ ـ مقدرته في الشعر والخطابة: كان بشر من أكبر شعراء العصر وقد وصفه الجاحظ بأنه شاعر مفلق وإليه تنسب أرجوزة من أربعين ألف بيت رد فيه على جميع المخالفين من معتزلي البصرة والمرجئة والخوارج والشيعة والفلاسفة والدهرية وأصحاب التناسخ، بل إنه تطرق إلى وصف الحيوان والحشرات ومنه استفاد الجاحظ في كتابه الحيوان[1].

أما في البلاغة فإنه أول من صنف في الأصول التي يقوم عليها علم البلاغة.

وقد انعكس هذا التكوين الفكري على مؤلفاته، فإلى جانب كتبه الجدلية في الرد على مخالفيه سواء من المعتزلة أو من أصحاب الفرق أو الديانات الأخرى فقد ألف على منهج المعتزلة الكتب الآتية:

التوحيد ـ إثبات النبوة ـ اجتهاد الرأي ـ في متشابه القرآن ـ كتاب حدوث الأشياء، وتتضح النزعة الشيعية في كتابه قتال علي وطلحة. أما مصنفاته اللغوية فله كتاب:

الرد على النحويين ـ صحيفته البلاغية ـ فضلاً عن قصائده وأشعاره.

---

(١) ولبشر بن المعتمر مؤلفات في الرد على فرق إسلامية أخرى: على المرجئة من أمثال أبي شمر الحنفي وأبي خلدة ومحمد بن شبيب، وعلى المجبرة من أمثال ضرار بن عمرو وحفص الفرد، وقد كانا من المعتزلة ثم انشقا لقولهما بالجبر، وعلى الخوارج دفاعاً عن علي ابن أبي طالب ثم على الشيعة (الرافضة) مستنكراً آراءهم الغيبية في الوصية وغيرها وله مؤلف في الرد على أبي عيسى الوراق وهو كان كابن الراوندي معتزلياً ثم تشيع مهاجماً المعتزلة.

آراؤه الكلامية:

ليس لبشر بن المعتمر مذهب متكامل في موضوعات علم الكلام، وإنما جاءت آراؤه ـ كما سبقت الإشارة ـ على سبيل التدقيق فضلاً عن انتقادات لكل من العلاف والنظام في بعض المسائل كالحركة والتولد.

ولا نكاد نجد له آراء متمايزة إلا بصدد الموضوعات الآتية:

١ ـ اللطف الإلٓهي: أوجب البصريون اللطف على الله، كما ذهبوا إلى أن الله لم يمنع عن عباده شيئاً منَ اللطف الذي كانوا عنده يؤمنون دون إلجاء.

أما بشر فقد ذهب إلى أنه لا يجب على الله اللطف أصلاً، لأنه لو كان واجباً عليه تعالى لما وجد في العالم عاصٍ، فعند الله من اللطف ما لو فعله بمن لا يؤمن لآمن إيماناً يستحق به الثواب الدائم في جنات النعيم[1].

ولما كان تعبير بشر أشد تعظيماً لله من حيث إن شيئاً ما لا يجب على الله، فإن الخلاف بينه وبين البصريين حول مدى قدرة الله على الألطاف، إذ بينما أطلقها هو حددها البصريون بعدم الإلجاء، ولكن رأي بشر لا يستقيم لأن في إطلاق قدرة الله على اللطف إكراهاً للإنسان على الإيمان، ولكن بشراً جعل إيمان الإنسان مع ذلك طوعاً، إذن فلم منعه الله عن عباده إذا كانوا عند هذا اللطف يؤمنون طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب؟ لقد كان البصريون أكثر اتساقاً في توفيقهم بين اللطف الإلٓهي وحرية إرادة الإنسان.

٢ ـ التولد: يطلق لفظ التولد بمعنيين:

أ ـ الفعل غير المباشر المتولد عن فعلنا كالألم المتولد عن الضرب، فالضرب فعل الضارب ولكن ماذا عن الألم الناتج عنه؟ ذهب بعض البصريين إلى أنه فعل الله بإيجاب خلقه للأشياء، أما بشر فقد ذهب إلى أن كل

(١) القاضي عبد الجبار: المغني (اللطف) جـ ١٣ ص ٥١٤.

ما تولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا كذهاب الحجر عند دفعه والألم المتولد عن الضرب، بل ذهب إلى أن الإنسان فاعل الأعراض المتولدة عن فعله كالألوان والطعوم والروائح لا بمعنى أنه خالق لها وإنما بمعنى قدرة الإنسان على فعلها.

ب ـ الفعل الخطأ أو على حد تعبير الأسكافي تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له[1] إذ هو قد نشأ عن فعلنا ولكنه خرج عن مرادنا ومن ثم لا يمكننا تركه أو استدراكه، وقد ذهب بشر وثمامة إلى أن فعل الإنسان يقتضي الإرادة وحيث لا إرادة في الفعل المتولد فهو ليس فعله، وإنما ينسب إلى الإنسان على سبيل المجاز، وإن كان في الحقيقة فعل الله تعالى[2].

٣ ـ الأخرويات:

أجمعت المعتزلة على أن الله لا يؤلم الأطفال يوم القيامة ولا يعذبهم، اتساقاً مع موقفهم من التكليف فلا حساب ولا عقاب، وقد أثار عليهم الخصوم: هل يقدر الله على أن يعذب الأطفال؟ ذهب النظام إلى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم، أما بشر فقد ذهب إلى قدرة الله تعالى على إيلام الأطفال وتعذيبهم، ولكن إذا كان الله قادراً على ذلك فهل يفعله؟ يجيب بشر: إنه يفعله بشرط أن يبلغ الطفل[*]!، وقد نقل الخياط مناظرة بشر على النحو الآتي:

بشر: يقدر الله أن يعذب الطفل، فقيل له: فلو عذبه؟ قال لو عذبه لما عذبه إلا وهو بالغ، فهو عادل معه[3].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٦١.

(٢) الأشعري: السابق ص ٨٣ راجع ما ذكرناه عن التولد لدى العلاف.

(*) إجابة فيها طرافة يبدو كأنه خالف الموقف المعتزلي في الظاهر بينما لم يختلف معهم إلا في التعبير اللفظي.

(٣) الخياط: الانتصار ص ٦٥.

٤ ـ الولاية والعداوة:

يختلف مفهوم الولاية لدى المعتزلة عنه لدى الصوفية، فولاية الله للصالحين من عبادة إنما هي اجتباء منه سبحانه لخاصة عباده ومن ثم فهي لدى أغلب الصوفية تسبق اجتهاد العبد، وفي ذلك سئلت رابعة العدوية: إني أكثرت من الذنوب فهل لو تبت يتوب عليَّ؟ فأجابت: بل لو تاب عليك لتبت.

ولكن هذا الموقف يثير مشكلة الجبر، ومن ثم جعل المعتزلة للولاية مفهوماً آخر غير الاجتباء أو التوفيق، وإنما هي رضى الله كما أن العداوة تعبير عن غضب الله، ومن ثم فكلاهما لا حق على الفعل الإنساني من إيمان أو كفر، حسن أو قبح، فالله يتولى المؤمنين لإيمانهم ويحجب الطافه عن الكافرين لكفرهم، فالولاية أو العداوة إنما تكون بعد الإيمان أو الكفر بحال أو بوقت أي أنه يواليهم أو يعاديهم في أول أحوال إيمانهم أو كفرهم.

أما لدى بشر فلما كانت الولاية أو العداوة مثوبة من الله أو عقوبة فإنه يوالي أو يعادي في الحال الثانية من إيمانهم أو كفرهم[1].

وبشر بن المعتمر قد سلب الولاية معنى التوفيق أو الهداية، لأن التوفيق لا بدّ أن يصاحب الفعل، وقصر معنى الهداية أو العداوة على المثوبة أو العقوبة وجعلهما نتيجتين لأفعال الإنسان.

هكذا لا نجد في آراء بشر ما يرفعه إلى مصاف كبار المعتزلة من أمثال العلاف والنظام، إذ لم يقدم إلا آراء جزئية في موضوعات كان البصريون أول من خاضوا فيها وقدموا مذاهب متكاملة.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٠٢.

ب ـ أبو الحسين الخياط[*] (ت ٢٩٠ هـ)

وصفه ابن المرتضى بأنه كان حاذقاً في معرفة مذاهب المتكلمين[١]، ولكن كتابه الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد «شهادة أدل وأصدق على

(*) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، قيل إنه من أصحاب جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤ هـ) ولكن التاريخ بذلك لا يستقيم إذ بينهما أكثر من نصف قرن والأصح أنه أخذ الاعتزال عن أبي مجالد أحمد بن الحسين البغدادي وكان هذا تلميذاً لكل من أبي موسى المردار والجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب)، ترجع شهرته إلى كتابه (الانتصار) الأثر الوحيد الذي بقي لنا من تراث المعتزلة حتى الخمسينات من هذا القرن حين اكتشفت في أقبية اليمن مؤلفات القاضي عبد الجبار وأهمها كتاب المغني، وقد حقق كتاب الانتصار المستشرق السويدي الدكتور نيبرج وظهرت طبعته الأولى عام ١٩٢٥ بالقاهرة فأحدث تغييراً جذرياً في أفكارنا من المعتزلة، الكتاب رد على ابن الراوندي الذي كان معتزلياً ثم خرج عليهم وتشيع ثم ألحد، وكان الأخير قد ألف كتاب «فضيحة المعتزلة» بعد أن ألف الجاحظ كتاب «فضيلة المعتزلة»، معظم خصوم المعتزلة من الأشاعرة من أمثال البغدادي قد استندوا فيما كتبوه على ابن الراوندي وكتابه فضيحة المعتزلة، وفي ذلك تشويه ومسخ لآراء المعتزلة وأقوالهم، وظلت هذه الصورة المسموخة الزائفة عن المعتزلة في أذهان الناس بعامة والباحثين بخاصة إلى أن ظهر كتاب الانتصار، قيمه الكتاب أنه يذكر العبارة المسموخة لابن الراوندي عن أحد رجال المعتزلة ثم يصححها ويذكر حقيقتها ويتتبع أقوال ابن الراوندي عن المعتزلة عبارة عبارة الأمر الذي أفصح عن حقيقة آرائهم فتضاءلت بذلك قيمة آراء البغدادي وغيره من الأشاعرة عن المعتزلة بعد أن كانت المصدر الوحيد لمعلوماتنا عنهم، كذلك أظهر فضل المعتزلة في الدفاع عن الدين ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى وانتصارهم للإسلام وحسن بلائهم في الدفاع عنه، ولا زال للكتاب قيمته كوثيقة من معتزلي عن الاعتزال حتى بعد ظهور كتب أخرى لمؤلفين من المعتزلة أنفسهم أو من أنصارهم من الزيدية.

(١) ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة ص ٨٥.

ذلك، فضلاً عن أنه ليس الكتاب الوحيد الذي ألفه للرد على ابن الراوندي الذي أساء إلى فكر المعتزلة إساءة بالغة، إذ أصبح مرجع كتاب الأشاعرة فيما كتبوه عن المعتزلة.

آراؤه الكلامية:

١ ـ الصفات عين الذات:

صفات الله عين ذاته، أي أن الله عالم وعلمه ذاته، قادر وقدرته ذاته، حي وحياته ذاته، وقد شرح كلٌ من العلاف والنظام مدلول هذه القضية، ولكن الخياط قد برهن عليها على النحو الآتي: لو كان الله عالماً بعلم زائد فإما أن يكون علمه قديماً أو محدثاً، فإن كان قديماً لاقتضى ذلك وجود اثنين قديمين: الذات وصفة العلم وذلك يبطل التوحيد وإن كان العلم محدثاً وزائداً عن ذاته فلا يخلو من وجوه ثلاثة:

أ ـ أن يكون الله قد أحدثه في نفسه
ب ـ أن يكون قد أحدثه في غيره.
جـ ـ أن يكون قد أحدثه في محل.

أ ـ ولا يمكن أن يكون قد أحدثه في نفسه وإلا أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث.

ب ـ فإن أحدث العلم في غيره كان متصفاً به دونه كما أن ما حل به اللون فهو المتلون به دون غيره، وما حل به الحركة فهو المتحرك بها دون غيره، فمحال أن يتصف الغير بالعلم دون الله سبحانه.

جـ ـ ولا يعقل أن يحدث العلم لا في محل.

فلا يبقى إلا حال واحدة إن الله عالم بذاته[1].

(١) الخياط: الانتصار ص ١١١ ـ ١١٢ نشره نيبرج عام ١٩٢٥.

٢ ـ هل يموت المقتول بأجله؟

الآجال(*) مكتوبة على الناس لا إرادة لهم فيها، ولكن ماذا عن المقتول؟ هل يموت عند انتهاء أجله؟ إذن تنتفي بذلك أو على الأقل تخفف مسؤولية القاتل؟؟ حيث إنه في جريمته مجبر، وإذا لم يكن مجبراً وكان المقتول يموت عند انتهاء أجله فهل يعني ذلك أنه كان يموت لو لم يقتل؟ ذهب العلاف إلى أن الرجل لو لم يقتل مات في ذلك الوقت، وقد خالفه في ذلك معتزلة بغداد(**) ـ تقريراً لحرية الإرادة ومسؤولية القاتل المطلقة عن القتل ـ فذهبوا وأخصهم الخياط إلى أنه لو لم يقتل لعاش، وقد استدل على ذلك بأن الظالم قد يقتل في الوقت الواحد في المكان الواحد الألوف الكثيرة من الناس مع تفاوت أعمارهم فكيف يعد ذلك بقضاء من الله وقدر في مكان واحد وزمان واحد(٢).

ولكن الذين ناقشوا هذه المشكلة قد خلطوا بين علم الله الأزلي وبين مسؤولية الإنسان، فقد كان في علم الله أنه يموت ولكن لم يكره علم الله القاتل على فعله، ومن ثم فلا مبرر للقول إنه كان سيعيش خشية أن يكون في ذلك انتقاء لمسؤولية القاتل لا سيما في حالات القتل الجماعي من الحكام الظالمين، ويبدو أن مواجهة الخياط للمجبرة هو الذي حدد له موقفه من الإصرار على أن القتيل كان سيعيش لو لم يقتل.

(*) تعريف الأجل: الوقت الذي في معلوم الله أن الإنسان يموت فيه أو يقتل (مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٩٥).

(**) فرق معتزلة بغداد بين أجلين: أجل مقدر عنده يموت الإنسان بتقدير الله وأجل مسمى عنده يقتل القتيل ولو لم يقتل لعاش إلى أجل مسمى، وذلك يسأل عنه الإنسان قاتلاً أو منتحراً.

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة جـ ١ ص ٤٦٦ وانظر أيضاً المغني للقاضي عبد الجبار: الأسعار ـ الأرزاق ـ الآجال، نشارك الأمثال العامية في عرض رأيها في هذه المشكلة: لو صبر القاتل على القتيل كان قتل نفسه!! (بما يعني أنه كان لا بدّ سيموت) ولكن الطب الشرعي لا يأخذ بذلك إذ يحدد تقرير الطبيب الشرعي عما إذا كان الموت قد وقع نتيجة لقتل أم أنه طبيعي.

٣ ـ شيئية المعدوم، هل الإسناد أو الإثبات في القضية الحملية يقتضي الوجود العيني للموضوع؟»

ما من مشكلة كلامية أحاطها اللبس والغموض وضاعت فيها الحقيقة في غبار المناقشات، وألزم فيها المعتزلة إلزامات أبعد ما تكون عن تصوراتهم كالقول «بشيئية المعدوم»، وهي مشكلة تثير لدى دارس الفلسفة شيئاً من الاستغراب والإنكار، إذ لا يجد لها أصلاً فلسفياً مع إنها من صميم أبحاث الفلسفة والمنطق وإن تسمت باسم آخر.

وأما سبب هذا الغموض فلأن معظم ما ورد عن المشكلة كان في كتب الخصوم الذين اعملوا في وجهة نظر المعتزلة مسخاً وتحريفاً إلى حد لم يعرف للمشكلة أصل ولا لإثارتها سبب، مما دعا أحد المستشرقين ـ ماكدونالد ـ إلى اتهام المعتزلة المتأخرين بالانشغال بأبحاث عقيمة كشيئية المعدوم[١]، أما كثير من الباحثين المحدثين الذين تعرضوا للمشكلة فقد وجدوا أنفسهم أمام عبارات غامضة فاتجهوا إلى الأصول الأجنبية لاستكمال النقص أو لتوضيح ما غمض، متلقفين في ذلك إلزاماً ضمنياً من خصوم المعتزلة ـ القول بقدم العالم ـ متلمسين جذور ذلك في نظرية المثل حيناً ونظرية الهيولي والصورة حيناً آخر، وقد فاتهم أن ذلك يتعارض تماماً مع تصور المعتزلة بانفراد الله بالأزلية أو القدم.

هذه نماذج لعرض الخصوم لموضوع «شيئية المعدوم»[*]، يقول البغدادي (ت ٤٢٩ هـ): ذهب المعتزلة ـ عدا الصالحي ـ إلى أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض وهذا اختيار الكعبي منهم، وزعم الجبائي

---

(١) Mac Donald: Development of Muslim Theology P. 150.

(*) أيسمح لي القارىء بهذا العرض لوجهة نظر الخصوم ـ وإن كنت لم أنتهج ذلك في سائر الموضوعات ولم أستند إلى شيء منه ـ ولكن يحق للقارىء أن يطلع على نموذج للتشويه لا لإثارة العطف على المعتزلة بوصفهم مفتري عليهم وإنما ليدرك مدى ما عاناه الفكر الإسلامي إلى معرفة شيء عن حقيقة آراء المعتزلة، وما هو بالبنط الأسود عبارات صحيحة خرجت من الخصوم كأنها فلتات لسان.

وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحق الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت لله في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهراً وكان العرض في حال عدمه عرضاً وكان السواد سواداً والبياض بياضاً في حال عدمها، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسماً من حيث إن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق، وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً، وقد نقض الجبائي على الخياط قوله بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب أفرده لذلك، وذكر أن قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدم الأجسام، ويعلق البغدادي بقوله: وهذا الإلزام متوجه على الخياط ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضاً وجواهر، فإذا قالوا لم تزل أعياناً وجواهر وأعراضاً ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل وصاروا في تحقيق معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض[1]، وقد كرر البغدادي نفس القول في كتابه «أصول الدين» ويعلق بقوله: أنهم يضمرون قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدي إليه[2].

ويقول الأسفراييني (٤٧١ هـ): ومما اتفق جميعهم - غير الصالحي - من فضائحهم قولهم: إن المعدوم شيء حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض، ويقولون إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم وهذا منهم تصريح بقدم العالم[1].

أما الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) فبعد أن نسب البغدادي إلى المعتزلة

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٦٤ - ١٦٥.
(٢) البغدادي: أصول الدين ص ٧١.
(٣) الأسفراييني: التبصير في الدين ص ٦٠.

القول بقدم العالم ضمناً وجعلها الأسفراييني صراحة كان عليه أن يحدد مصدرها فذهب ـ أي الشهرستاني ـ إلى أن المعتزلة قد تأثروا في هذا القول بأرسطو، فقد كان المعلم الأول يقول إن كل حادث عن عدم يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولن يتصور ذلك إلا في مادة فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدماً زمنياً، والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً ليس قبلها عدم، فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا إن المعدوم شيء وعرفوا الشيء بأنه الممكن الموجود[1]. كان لا بدّ من هذه النصوص الغامضة الملتوية أن تستخلص نتائج مختلفة، تتفاوت فيها اجتهادات الباحثين قرباً أو بعداً عن الحقيقة(*).

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٣٣.

(*) أ ـ يقول ماكدونالد: إن الشيء سواء في حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية وإن الله بخلقه له لا يضيف إلا صفة واحدة له هي صفة الإيجاد فينتقل من معدوم إلى موجود وفي هذا اقتراب من القول بقدم المادة.

ب ـ ذهب زهدي جار الله إلى نفس المعنى: لا فرق بين الموجود والمعدوم إلا في صفة الوجود إذا حدثت كان الشيء موجوداً وإذا زالت صارت معدوماً. . . وإن العالم في القدم كانت له جميع صفات العالم الموجود وإن قدرة الله ليست سوى حالة واحدة هي الأحداث فلم يفعل الله شيئاً حين خلق العالم سوى أن أخرجه من العدم إلى الوجود، وإذا قصد تعالى أن يفنيه فلن يفعل شيئاً سوى أنه يرده إلى العدم، وإذا كان ذلك كذلك فالعالم قديم أزلي كما تقول الفلسفة والله تعالى خلق العالم كما يقول الدين. . وذلك توفيق منهم بين الدين والفلسفة. . وإن هذه المحاولات وأمثالها من أهم الأعمال الفكرية التي قام بها المعتزلة وخلفوها للمتأخرين فساروا على ضوئها وقلدوهم فيها (زهدي جار الله: المعتزلة ص ٥٩ ـ ٦٠).

تعليق: ألم يتساءل الباحثان: وماذا تبقى إذا عدم الموجود صفة الوجود؟ هل يمكن أن تبقى صفات معلقة في العدم دون مقوم؟ ما معنى عبارة: لا فرق بين الموجود وبين المعدوم إلا في صفة الوجود إذا لم تكن تحصيل حاصل؟ ومنذ متى حاول المعتزلة التوفيق بين الدين والفلسفة؟

جـ ـ البير نصري: إن الموجودات قديمة وإنه في حال خلقها تمر من حال العدم إلى حال الوجود وهذا هو المعنى المقصود: خلق الله الأشياء من العدم!! معذرة يذكرني هذا التفسير بتأويل متنبىء لأداة النفي (لا) في قول الرسول: لا نبي بعدي، بقوله وأنا أسمي =

= (لا)، إن المعدوم مادة أولى ليست لها أي صورة وإنما تتخصص وتتنوع بالوجود، وهذا قول مأخوذ عن أرسطو، ثم يتساءل كيف تتميز الجواهر في حال عدمها دون الأعراض ويرى أن المعتزلة لم يقدموا حلاً للمشكلة؟ فالعالم عند المعتزلة ـ حسب رأيه ـ مكون من مادة مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من الله، ثم يتساءل لماذا قال المعتزلة بشيئية المعدوم؟ ويرى أن ذلك يرد إلى أصل التوحيد عندهم ليميزوا بين ماهية الله وماهية العالم، ثم يتساءل هل يعني ذلك أن المعتزلة تؤمن بقديمين؟ وكيف يفارق الله العالم؟ ثم يضع هو حلاً لما يقدمه المعتزلة كي تتسق الاستنتاجات ـ في رأيه ـ مع إيمان المعتزلة ـ بأن ليس كمثله شيء فإن المعدومات موجودات قديمة ولكنها ناقصة بينما الله موجود قديم كامل، وأن مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة وأن افتراضهم قدم المعدومات كافتراض أفلاطون قدم المثل وسبقها على الموجودات المادية (البير نصري: فلسفة المعتزلة جـ ٢).

د ـ الدكتور يحيى هويدي: قسم المعتزلة الموجودات قسمة ثلاثية: قديم ومعدوم ومحدث بينما قسمها الأشاعرة قسمة ثنائية: قديم ومحدث، وإن المعدوم عندهم هو ماله حظ من الوجود، وأن الله خلق الأشياء لا من شيء وإنما من شيء هو المعدوم وهو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد فليس الخلق ما كان بعد إن لم يكن وإنما ما كان بعد أن كان أي انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية وذهب إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى هذه النظرية لسببين:

الأول: إنها تتسق مع رأيهم في القدرة الإلهية فكما انتقصوا القدرة الإلهية في مجال الإنسان بقولهم بحرية الإرادة كذلك انتقصوا في مجال المادة بقولهم بشيئية المعدوم، وإنهم أباحوا حرية التصرف للأشياء حين ذهب بعضهم إلى أن الأجسام تفعل بالطبع كما أباحوا حرية التصرف للإنسان بقولهم بالقدر.

الثاني: إنها تتسق مع رأيهم في التوحيد إذ أنهم أحالوا بالتغير في ذات الله فكيف يمكن إذن أن تصدر الكثرة عن الواحد؟ إنه وفقاً لنظرية الخلق بالمفهوم الإسلامي يكون الانتقال مفاجئاً من الواحد إلى الكثرة، ولذا قال المعتزلة بالخلق على درجتين: خلق الله العالم المعدومات القديمة عن طريق علمه الأزلي بها، ثم خلقه لعالم الأعيان عن طريق الأحداث الذي تنتقل به الأشياء من حالتها الشيئية الثبوتية إلى حالتها الجسمية العينية (د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص ٩٩ ـ ١٠٢.

تعليق: نظر الدكتور هويدي إلى المعتزلة من خلال فلاسفة الإسلام فأضفى على الأولين آراء الآخرين ومشكلاتهم بينما لم يعرف المعتزلة مشكلة صدور الكثرة عن الواحد، واختلف معه في القول بأن المعتزلة انتقصوا قدرة الله في كل شيء: في عالم الإنسان بالقول بحرية الإرادة وفي مجال المادة بالقول بشيئية المعدوم أو بالأحرى التهوين من عملية الخلق طالما أنها مجرد انتقال من معدوم ـ له وجود على نحو ما ـ إلى موجود عيني.

بين جميع الباحثين كان أقربهم إلى حقيقة موقف المعتزلة ريتشارد فرانك وذلك في مقالة:

Richard Frank: The Mitaphysics of created Being P. 45 - 53.

وللدكتور حسام الألوسي مقالة في هذا الموضوع ولكن للأسف لم أطلع عليها اللهم إلا =

لاستقصاء البحث في مشكلة «شيئية المعدوم» نبدأ بالمعنى اللغوي للفظ «شيء» ثم المفاهيم الكلامية للفظ «عدم» أو «معدوم».

١ ـ لا نجد تعريفاً لغوياً للفظ «الشيء» في معاجم اللغة يلقي ضوءاً على الموضوع إلا عبارة عارضة في لسان العرب جـ ١ ص ٩٨ لابن منظور أن سيبويه أراد أن يجعل المذكر أصلاً للمؤنث لأن الشيء مذكر وهو يقع على كل ما أخبر عنه، والصياغة المنطقية لهذا التعريف اللغوي هي أن الشيء هو ما يصلح أن يكون موضوعاً في قضية (المخبر عنه ـ المسند إليه)، يدل على ذلك ما أشار إليه الشهرستاني بقوله: من حد الشيء بأنه الموجود فقد أخطأ. . . ومن حده بأنه ما يصح أن يعلم ويخبر فقد أخطأ، ثم يفصح الشهرستاني عن حقيقة المشكلة وموقف كل من الأشاعرة والمعتزلة بقوله: والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين بينما يذهب المعتزلة إلى أن

= إشارات عنها في كتابه: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين.

من حق القارىء على أن يعرف منهجي بعد أن خالفت هؤلاء جميعاً ـ مع احترامي لهم ـ وأثبته على النحو الآتي: ـ

١ ـ استقصاء البحث عن أصل هذه المشكلة في ضوء ما بحثه المعتزلة من مشكلات.

٢ ـ أن يكون كل رأي للمعتزلة في ذلك متسقاً مع ما اجمعوا عليه من آراء معروفة عنهم ولقد أجمعوا على انفراد الله بالقدم، وأعلنوا حرباً على من قال بقدم القرآن فكيف يذهبون بعد ذلك إلى القول بقدم العالم، إن القدم على حد تعبير القاضي عبد الجبار صفة ذات والتماثل في صفة الذات يوجب التماثل في سائر الصفات (القاضي عبد الجبار: المغني جـ ٤ فصل في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل قديم ثانٍ ص ٢٦٧ ـ ٢٧٧).

٣ ـ دراسة المشكلة في ضوء النسق العام للفكر المعتزلي القائم منهجياً على النزعة العقلية ومذهبياً على الأصول الخمسة لا سيما مفهومهم لأصل: التوحيد.

٤ ـ تلمس بصيص من النور يهدي إلى الطريق بين الأقوال المحرفة المنسوبة من الأشاعرة للمعتزلة في هذه المشكلة.

٥ ـ لفهم المشكلة لا بدّ من ردها إلى ما يناظرها من مباحث الفلسفة لا أن ترد آراء المعتزلة إلى أقوال الفلاسفة لأنه مع إيماننا بنوعية الموضوعات الكلامية والطابع المميز للفكر الإسلامي فإن مشكلات العقل الإنساني في عمومياتها واحدة في كل زمان ومكان.

الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد فالثبوت عندهم أعم من الوجود[1].

جعل الأشاعرة الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات بينما الثبوت عند المعتزلة أعم من الوجود العيني: هذا التعبير الكلامي تعرفه الدراسات المنطقية بتعبير آخر والمعنى واحد: هل الحمل أو الإسناد يفيد الوجود العيني للموضوع؟ هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود أم أن وظيفتها مجرد الربط أو الإسناد؟ وقد ذهب الواقعيون إلى المعنى الأول بينما ذهب العقليون إلى المعنى الثاني[2] وغني عن البيان نزعة الأشاعرة الواقعية ونزعة المعتزلة العقلية.

يؤكد هذا الاختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقة الأشعري بين مواقف ثلاثة لوصف الله بالشيئية[*]:

١ ـ فقالت المشبهة: معنى أن الله شيء معنى أنه جسم (ومعلوم أن المشبهة أو الحسيين يذهبون إلى أن كل موجود فهو جسم).

٢ ـ وقال قائلون (وهم الأشاعرة)[**]: معنى أن الله شيء معنى أنه موجود وهذا مذهب من قال: لا شيء إلا موجود.

---

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٥٢ والمقصود بالثبوت الإسناد: أثبت محمولاً لموضوع أي أسند صفة له.

(٢) لتفصيلات أوفى عن وظيفة الرابطة في القضية وهل تفيد الوجود أم لا راجع المنطق الصوري للدكتور على النشار ص ٢٨٠ ـ ٢٨٣.

(*) استثنى البغدادي أبا الحسين الصالحي من بين المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم إذ كان رأيه: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها (أي أنه يعلم متى ستوجد المحدثات) أما ما خالف فيه المعتزلة فهو أنه لا يسمي الأشياء أشياء إلا إذا وجدت ولا يسميها أشياء إذا عدمت لأنه لا معلوم إلا الموجود ولا يسمي المعدومات معلومات (الأشعري جـ ١: ص ٢١٩)، كذلك شذ عن المعتزلة هشام الفوطي إذ لا يجوز الإشارة إلا إلى ما هو موجود ولا يسمي ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئاً يتفق معظم المسلمين على جواز تسمية الله بأنه شيء مستندين إلى الآية ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ (الأنعام: ١٩).

(* *) لم يذكرهم الأشعري بالاسم.

٣ ـ وقال قائلون: معنى أن الله شيء هو إثباته... وهذا قول أبي الحسين الخياط، وقال الجبائي: القول (شيء) سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء[1].

ولقد رتب الأشعري مفهوم الشيء درجات ثلاثة وفقاً لاختلاف مواقف المتكلمين:

١ ـ المشبهة الذين لا يثبتون حكماً إلا لما هو جسم وهو في الفلسفة والمنطق موقف الحسيين.

٢ ـ الأشاعرة الذين لا يثبتون الحمل إلا لما هو موجود وجوداً عينياً في الخارج وهذا موقف الواقعيين.

٣ ـ المعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معاً، وهذا مقصود قول الجبائي القول «شيء» سمة لكل معلوم، لأن كل ما يمكن ذكره والإخبار عنه فهو معلوم، وهذا موقف العقليين.

ولقد أراد الجويني(*) أن يستدل من القرآن على أن مفهوم الشيئية يوجب الوجود، يقول تعالى: ﴿أم خلقوا من غير شيء﴾. فلما كان «غير الشيء يفيد العدم كان الشيء يدل على الوجود»، وقوله تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾ (مريم، ٩) أي لم تك موجوداً[2].

ولكن الجويني قد استدل بما يوافق مذهبه، فهناك آيات تساند الموقف المعتزلي في مفهوم الشيئية، وأولها الآية المحكمة التي يستدل بها المعتزلة كثيراً

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(*) أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨ هـ) من أئمة الأشاعرة نرجىء الحديث عنه إلى فصل خاص به ضمن رجال الأشاعرة.

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدمة.. ص ١٣٤.

للدلالة على التنزيه المطلق لله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: ١١) فهي لا تدل على أنه ليس كمثله موجود ما فحسب، بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله بخلاف ذلك، وكذلك قوله تعالى: ﴿وسع ربي كل شيء علماً﴾ (الأنعام: ٨٠)، ﴿وإن الله قد أحاط بكل شيء علماً..﴾ (الطلاق: ١٢)، فالشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب، بل ما اصطلح على تسميته «بالمعدوم» أيضاً، مثل يوم القيامة معدوم في الماضي والحاضر ولكنه معلوم لله، فعلم الله الأزلي يتعلق به تفصيلاً مع كونه في الحال معدوماً(*).

خلاصة القول إن العلم عند المعتزلة ـ أو بالأحرى الإسناد أو الإثبات ـ يتعلق بما في الأذهان وما في الأعيان بينما هو عند الأشاعرة يتعلق بما في الأعيان، إنه عند المعتزلة ـ كعقليين ـ يتعلق بالوجود والفكر(١) بينما لا يتعلق الأشاعرة إلا بالموجود العيني، ولا يعني ذلك أن الأشاعرة ينكرون علم الله بيوم القيامة، ولكن نظر المعتزلة إلى العلم الإلهي من حيث أزليته(**) وتعلق الأشاعرة بالمعلوم من حيث وجوده.

هذه مواقف المتكلمين بصدد «الشيئية» تتفاوت وفقاً لمواقفهم العرفانية

(*) فهل ذلك يعني وجوداً (على نحو ما) ليوم القيامة كما استنتج الباحثون من إن يوم القيامة معدوم في الماضي والحاضر ولكنه معلوم لله، فضلاً عن أن يوم القيامة يمكن أن يخبر عنه أو أن يكون موضوعاً في قضية صحيحة منطقياً، ومن الغريب أن الجويني الذي جعل الشيء مرادفاً للموجود العيني قد أشار إلى قول الله: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ (الحج: ١) وعلق بقوله فسماها شيئاً قبل وجودها (الشامل ص ٤٣).

(١) الشهرستاني، نهاية الاقدام... ص ١٥٣.

(**) منع هشام الفوطي ـ من المعتزلة ـ القول: لم يزل الله عالماً بالأشياء حتى لا يثبت للأشياء وجوداً (على نحو ما) أو بالأحرى القدم فإن قيل له: فتقول: إن الله لم يزل عالماً، أن ستكون الأشياء؟ قال: إن في قولي الأشياء إثبات أنها لم تزل، لا يجوز أن أشير إلا إلى موجود، فالمعتزلة جميعاً يجعلون العلم صفة ذات لله ومن ثم فهي قديمة (الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢، ص ١٦٤.

«الأبستمولوجية» من حسية وواقعية وعقلية، يبقى بعد ذلك تحديد موقفهم من «المعدوم».

٢ ـ سبقت الإشارة إلى أن الشيء لدى الأشاعرة مرادف للوجود ومن ثم فإن «المعدوم» عندهم يعني «اللاموجود» أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود، أي أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو في الحال «معدوم».

ويشير الإيجي إلى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود بل هو أشمل وأعم من «اللاموجود» بقوله: والحق فيه ـ أي في الخلاف حول شيئية المعدوم ـ أنه فرع عن الخلاف في الوجود الذهني، ثم يشير إلى مفهوم الوجود الذهني لدى المعتزلة بقوله، ومنها قولهم: إنا نتصور ما لا وجود له في الخارج: كالممتنع ـ واجتماع النقيضين ـ والعدم الكامل للوجود المطلق ويحكم عليه بأحكام ثبوتية[1] فالتصورات الذهنية ـ وإن كانت معدومة ـ يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها، والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل.

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهني وعيني معاً فقد أثبتوا للمعلوم الذهني أو ما سماه الأشاعرة معدوماً ـ خصوصاً وعموماً فقالوا: من المعدوم ما هو واجب كالمستحيل ـ وهو ما ضيق الأشاعرة دائرة المعدوم فجعلوه مقصوراً عليه، ومنه ما هو جائز كالممكن، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكاماً مع إنه في الحال معدوم، ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم[2].

هذه التقسيمات التي أثبتها الشهرستاني معبراً عن موقف المعتزلة للمعدوم يثبتها الإيجي صراحة للموجود الذهني مما يدل على أن ما سماه الأشاعرة معدوماً يقصد به المعتزلة التصورات الذهنية، كما يضع مشكلة

(١) الإيجي: المواقف.
(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام. ص ١٥٢.

«شيئية المعدوم» في وضعها الصحيح كمشكلة فلسفية حين يقول: إن «الماهية» عند المعتزلة غير الوجود، بل إنها سابقة على الوجود، غير أن المعتزلة لم يستخدموا لفظ الماهية لأنه كما لاحظ ريتشارد فرانك بحق لا مجال للقول بالماهية في مذهب لا يجعل مقوماً ذاتياً باطنياً للأشياء؟ وإنما أشاروا إليها على إنها حقائق أو صفات ذاتية، فالمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وحقائق، فما هو ذهني سابق في التصور على ما هو عيني، والكليات بما تنطوي عليه من أجناس وأنواع سابقة على أفرادها من حيث العلم بها، ولكن بم تتصف هذه الكليات الذهنية قبل تحققها في الجزئيات العينية؟ ذهب ابن عياش إلى أن الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات، ولكن كيف يمكن أن تتمايز مع كونها جنساً واحداً وهي كونها ذهنية؟ ذهب معظم المعتزلة إلى أنها تتصف بالجنس والفصل ككون السواد لوناً ثم كونه يتميز عن البياض وسائر الألوان بكونه قابضاً للبصر[1]، أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن الأجناس والأنواع والكليات ليست إلا ألفاظاً مجردة[2]. وإن الصور العقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات فيها مشاركات ومباينات، ويعارض المعتزلة هذا الاتجاه الأسمى التجريبي إذ يقضي العقل ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، هذه قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صنع اللفظ على وفق ذلك ومطابقته، ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية، ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات، والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية[3].

---

(١) الإيجي: المواقف ص ٥٥، ٥٦.
(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ١٥٦.
(٣) الإيجي: المواقف ص ٥٦.

في ضوء ذلك يمكن أن يفهم ما نسب إلى المعتزلة بعامة وإلى الخياط بخاصة، وقد كان أكثرهم تطرفاً فلم يثبت للموجود قبل وجوده جميع الصفات الثابتة له في حال وجوده فحسب بل أثبت للجسم كونه قبل حدوثه جسماً، كذلك يمكن أن يفهم ما نسبه الأسفراييني إليهم من أن الصفات كلها متحققة قبل الوجود، إنها متحققة أو بالأحرى متصورة في الأذهان قبل تحققها في الأعيان.

وقد ألقى الشهرستاني الضوء على مشكلة «شيئية المعدوم» حين ربطها بفكرة الأحوال لدى أبي هاشم، والأحوال هي صفات الأجناس والأنواع، وقد قال عنها أبو هاشم الجبائي بأنها لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست موجودة في الأعيان ولكنها ليست معدومة مطلقاً طالما أنها متصورة في الأذهان، فالأحوال معانٍ معقولة وراء العبارات متصورة في الأذهان مقدرة في العقول، ولها اعتبارات ثلاثة: اعتبار لها في ذاتها، واعتبار لها في الأعيان، واعتبار بالنسبة إلى الأذهان، أما اعتبارها في ذاتها فهي أنها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص (تصورات خالصة)، وأما من حيث هي متصورة في الأذهان فيعرض لها أن تعم وتشمل (كليات من أجناس وأنواع) وأما اعتبارها في الأعيان فيعرض لها أن تتعين وتتخصص (جزئيات وأفراد)، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال وبان له الحق في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا[1].

وإذا كان فريق من الأشاعرة قد شنعوا على المعتزلة وألزموهم القول بقدم العالم، فإن فريقاً آخر قد تبنى أو على الأقل اقترب من موقفهم، فالجويني قد سلم بأن المعدوم معلوم ولكنه أبى أن يصفه بأنه شيء.

ويتضح مما سبق أن لا متعلق إطلاقاً لمشكلة «شيئية المعدوم» بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أي نحو

---

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٣٤.

من الأنحاء بقدم العالم، يقول الشهرستاني - مع إنه من الأشاعرة المنكرين لشيئية المعدوم - إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها **لا تستدعي كونها موجودة متحققة**. . . وأن ما لها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف[1]، **فإن أسباب الوجود غير وأسباب الماهية غير**، أما ما يلزم أن يكون موجوداً متحققاً ومن ثم يتعلق بالفاعل فهي إدراكات الحواس: ذوات الأشياء بأعيانها[2].

لقد فرق المعتزلة تماماً بين إثبات الشيئية للمعدوم - أو بالأحرى التصورات العقلية - وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتاً ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده، إذ كان في نفسه ممكن الوجود العدم[*]. . فالموجودات الذهنية لها وجود من حيث جوهريتها وعرضيتها لا يتعلق بها قدرة القادر أو فعل الفاعل، وإنما يتعلق هذان بوجود الموجود وحصوله وما هو تابع لوجوده كتحيزه بينها هذه قضايا ضرورية عقلية[3].

فالصفات الذهنية من حيث هي عقلية تتصل بالمعرفة ولا تتعلق بالوجود، فلا يقال يخلقها الله أو لا يخلقها، لأن الخلق يتعلق بالموجودات

---

(1) المرجع السابق ص ١٤٨ - ١٤٩.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام. . . ص ١٦٣.

(*) القائلون بقدم العالم كالفلاسفة مثبتون الوجود للممكن - والواجب بطبيعة الحال - ولكنهم لا يثبتون إمكان الوجود للعدم لأن شيئاً عندهم لا يخرج من العدم المحض إلى الوجود وإنما من مادة أولى، أما المعتزلة فقد أثبتوا العدم إلى جانب ممكن الوجود في تعلق قدرة الله بإيجاده مما يؤكد أنهم يؤمنون بنظرية الخلق الإسلامية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) أي من عدم إلى وجود بموجب قول الله «كن».

(3) المرجع السابق ص ١٥٤.

العينية أو الجزئيات الخارجية ولـذا ينسب حصولها إلى الفاعل ووجودها إلى الله.

وموقف المعتزلة بصدد التصورات العقلية شبيه بموقفهم إزاء الحسن والقبح، فكما لا يتعلق الأمر الإلٓهي بكون الفعل الحسن حسناً ولا يتعلق نهيه عز وجل بكون الفعل القبيح قبيحاً، وإنما يحسن الفعل أو يقبح لصفات ذاتية تخصه، كذلك لا يتعلق الخلق أو الإيجاد بما عليه التصورات العقلية من صفات ذاتية لأنه على حد تعبير الشهرستاني: أسباب الماهية غير وأسباب الوجود غير، وكما أن حسن الفعل أو قبحه سابق على الأمر أو النهي الإلٓهي، كذلك الكليات في الأذهان سابقة على الجزئيات في عالم الأعيان(*)، وكما أن الأمر والنهي الإلٓهيين تابعان لحسن الفعل أو قبحه كذلك تتبع المحدثات عند حدوثها وتطابق ما كان في علم الله الأزلي.

ومن ناحية أخرى ـ وكما لاحظ ريتشارد فرانك بحق(**) ـ لا يمكن النظر إلى المعدوم على أنه موجود بالقوة، لأن للموجود بالقوة استعداداً ذاتياً من أجل أن يخرج إلى الفعل، ولأن الوجود بالقوة يستوي مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معاً بمبحث الوجود، ولكننا هنا بإزاء مجالـين متباينـين: معدومات أو تصورات في الأذهان تتعلق بالعلم وبمبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو بمبحث الوجود(**).

٣ ـ بقي بعد ذلك التساؤل: ما الذي أدى بالمعتزلة إلى الخوض في مثل هذه المباحث الفلسفية، مع أنهم كـما سبقت الإشارة مـراراً من أصحاب الكلام الذين لا يخوضون في مسألة إلا إن تعلقت بالدين؟.

(*) سبقاً عقلياً بمقتضى المذهب العقلي لدى الإنسان وسبقاً زمناً بمقتضى أزلية العلم بالنسبة لله.

(**) وغني عن البيان أن تصور المعتزلة للمعدومات قبل حدوثها لا يشبه في شيء عالم المثل الأفلاطونية لأن الأخير قد جعل للمعقولات وجوداً خارجياً ومن ثم تعلقت المثل بمبحث الوجود ولا شيء من ذلك لدى المعتزلة، وغني عن البيان أيضاً إن مذهب المعتزلة ليس هو الوجودية الصرفة كما قال الدكتور البير نصري وإنما التصورية اللازمة عن النزعة العقلية.

ذهب المعتزلة إلى القول بأزلية العلم الإلٓهي أي أن الله عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها(*)، إن هذه المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية ولكنها حقائق بالنسبة لعلم الله..، وكان أحرى بالأشاعرة أن يسموها معلومات لا معدومات طالما إنها لا تتعلق بالوجود الأمر الذي أدى إلى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهة وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولا حرج على المعتزلة إن سموا هذه المعلومات قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشيء بأنه ما يخبر عنه ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له.

ونقطة البدء في إثارة مشكلة «شيئية المعدوم» من العلاف الذي فصل القول في صفات الذات، نظر العلاف إلى العلم من حيث صلته بالذات فجعله غير زائد عنها كما قرر أزليته، ومن ثم يمكن القول إن هذه المعلومات لا في محل(**) إذ أنها منفكة عن صفة الوجود[1].

كذلك ذهب العلاف بصدد إرادة الله ففرق بين أمر الله في التكوين وأمره في التكليف وجعل الأول «لا في محل»، لا فرق في ذلك بينه وبين العلم، بل إن الخلق عنده قول «لا في محل» فكيف يكون للمحدثات وجود قبل خلقها، كذلك ميز بين الإرادة والمراد ومن ثم فالتمييز قائم بين المعلوم والمخلوق.

وإذا كان العلاف أول المعتزلة الذين بحثوا في صفات الذات قبل وجود

(*) لا أقول إن هذه الحقائق موجودة في العقل الإلٓهي لأن المتكلمين جميعاً قد منعوا استخدام لفظ «العقل» منسوباً إلى الله، كذلك لا أقول عنها إنها تصورات ولو كانت متعلقة بالإنسان لقلنا ذلك أما بصدد الله فهي حقائق.

(**) وبذلك ينتفي القول بالمادة الأولى أو أنها ممكنة الوجود أو أنها موجودة بالقوة إذ أن حديث العلاف عن العلم من حيث صلته بالذات لا من حيث صلة المعلومات بموضوع لم يتحقق بعد.

(1) الإيجي: المواقف ص ٩٨.

موضوعاتها كإرادة التكوين مميزاً في ذلك بين الإرادة والمراد، وكتعلق القدرة القديمة بالمقدور المحدث، فقد جاء تلاميذه وأولهم أبو يعقوب الشحام(*) ليستكمل ما بدأه الأستاذ من إقرار أزلية العلم الإلّهي وإثبات معلوماته على أنها حقائق قبل تحققها في عالم الإيمان وهو ما اصطلح على أن يسميه الأشاعرة «بشيئية المعدوم».

أما عن صلة هذه الأشياء المعدومة أو بالأحرى المعلومة لله بمحدثاته فإنه يقال إن هذه المحدثات قد تحققت على نحو مطابق تماماً لعلم الله الأزلي، فلا مبرر لتهوين مفهوم الخلق لدى المعتزلة فيقال إن المحدثات كان لها وجود على «نحو ما» وأن الخلق مجرد «مرور أو عبور» من معدوم إلى موجود، على عكس ذلك إنه إن جاز لنا تقييم فكر المعتزلة في هذا الصدد فإنهم أثبتوا للمعلومات قبل تحققها في الأعيان «شيئية» لا تدع مجالاً للإشكال الذي أثاره فلاسفة الإسلام(**) بصدد تغير العلم يتغير المعلوم من معلوم إلى موجود، إن الأشياء

(*) أبو يعقوب الشحام (ت ٢٢٣ هـ) كان ينبغي أن تبحث مشكلة شيئية المعدوم منسوبة إليه ولكن للأسف لم نجد فيها بين أيدينا من مصادر معلومات وافية عنه أو عن آرائه فذكرت المشكلة منسوبة إلى الخياط الذي ذهب بالمشكلة إلى غايتها وأقر بأن الجسم جسم وأن السواد سواد وأن البياض بياض قبل وجودهم في عالم الأعيان.

(**) أخفق فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا في بحثهم في «العلم الإلّهي» فتوهموا تغير العلم ومن ثم تغير العالم بتغير المعلوم من معدوم إلى موجود وظنوا أنهم حلوا الإشكال باستبعاد علم الله بالجزئيات المتحيزة، ولو استقاموا على الطريقة والتمسوا للمشكلة حلاً من منطلق ديني - ما داموا بصدد موضوع إلّهي - لوجدوا في رأي المعتزلة في «شيئية المعدوم» ما هو أقرب إلى ما يليق في حق الله عز وجل.

- نكتفي ببشر بن المعتمر والخياط كممثلين لمدرسة بغداد وإن كانت هناك أسماء لها شهرتها مثل:

١، ٢ - ثمامه بن الأشرس وأحمد بن أبي دؤاد وقد كانا قريبين من البلاط العباسي زمن المأمون ومن بعده ومن ثم لعبا الدور الأكبر في «المحنة» المتصلة بخلق القرآن واضطهاد الحنابلة.

ومن الغريب أن معتزلة آخرين ابتعدوا عن السلطان وعاشوا حياة الزهد والتقشف والورع من أمثال: =

على ما هي عليه بعد الحدوث كقبل الحدوث من ناحية علم الله بها بما في ذلك الأجسام والأعراض لدى الخياط.

كذلك لا يقال إن المعتزلة قد بحثوا في موضوع عقيم إذ أن «شيئية المعدوم» لا زال يشغل الدراسات المنطقية والفلسفية إلى اليوم، والعبرة بالمسميات لا بالأسماء، وإن رأي المعتزلة فيه جدير أن يجد مكاناً بين العقليين.

= ٣ ـ عيسى بن صبيح أبو موسى المردار (ت ٢٢٦ هـ) الملقب راهب المعتزلة والذي كان تولى رئاسة المدرسة بعد بشر بن المعتمر ولكنه كان متطرفاً إلى حد أن كفر كل من خالف المعتزلة في التنزيه وخلق القرآن...

٤ ـ جعفر بن مبشر الثقفي (ت ٣٣٤ هـ) (أو القصبي لأنه كان يرتزق من بيع القصب) وقد عاش فقيراً ورعاً إلى حد أنه فسق من يسرق حبة شعير.

٥ ـ جعفر بن حرب الهمداني (ت ٢٣٦ هـ). وقد صحب العلاف ثم المردار وقد دافع عن العلاف في مسألة الجزء وهاجم النظام، ومع زهد الثلاثة وورعهم (المردار والجعفران) فقد كانوا متطرفين في مسألة خلق القرآن إلى حد تكفير مخالفيهم وكانت هذه المسألة أهم ما شغلهم.

٦ ـ أبو جعفر الأسكافي (ت ٢٤٠ هـ): كان يعمل خياطاً وكان كسائر أصحابه زاهداً عفيفاً متشيعاً، وقد صحب جعفر بن حرب وتأثر به، وكانت له مؤلفات في دقيق الكلام كالجسم والعلة والجوهر، وقد نقض كتاب «العثمانية» للجاحظ الذي ألفه مجاراة لتيار أهل السنّة الذي انتصر زمن المتوكل، وقد حاول الجاحظ أن ينتصر للخليفة عثمان ويبين أنه ما من فضيلة لعلي إلا كان للخلفاء ما يماثلها فألف الأسكافي كتابه «نقض العثمانية» لينتصر للتشيع المعتدل الذي كان سمة معتزلة بغداد.

٧ ـ أبو القاسم الكعبي أو البلخي (ت ٢١٩ هـ) صحب الخياط وقد وصفه أبو علي الجبائي بأنه كان أعلم من أستاذه الخياط، ذلك إنه كان متبحراً في تفسير القرآن، اهتم بإظهار مواضع الخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة الكوفة وقد انتصر للبغداديين بطبيعة الحال، تبدو قيمة أفكاره من اهتمام كل من أبي الحسن الأشعري ومحمد بن زكريا الرازي بنقض أقواله، كان أكثر ممن سبقه من معتزلة بغداد ميلاً إلى التشيع وربما كان بذلك حلقة الوصل بين معتزلة تشيعوا ـ ممن سبقوه ـ وبين شيعة اعتزلوا ممن جاءوا بعده له رسالة نشرها فؤاد سيد في كتابه «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحت عنوان: باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي وقد قدم لها الناشر بترجمة وافية عن البلخي.

الفصل السادس

دور النهاية

الجبائيان

١ - أبو علي الجبائي(*) (ت ٣٠٣ هـ)

شهد أحداثاً قاسية سواء بالنسبة للحضارة الإسلامية بعامة والفكر المعتزلي بخاصة، ففي المجال السياسي عاصر هو وابنه أبو هاشم (٢٣٥ -

(*) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ينتهي نسبه إلى إبان مولى عثمان بن عفان (محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن إبان)، لقب الجبائي نسبة إلى جبا من أعمال خوزستان ولد عام ٢٣٥ هـ، رحل إلى البصرة وفيها صحب أبا يعقوب الشحام الذي انتهت إليه رئاسة المعتزلة وقد ترأس المدرسة بعد وفاة الشحام عام ٢٦٧ هـ، على أنه كان قد سافر في خلال هذه الفترة إلى بغداد وربما أثناء سيطرة صاحب الزنج على البصرة عام ٢٥٥ هـ، كان أبو علي غزير الإنتاج إذ حرر تلاميذه ما أملاه فوجدوه مائة ألف وخمسين ألف ورقة، وكان عالماً بالفقه والتفسير إذ كان يرجع إليه الناس في مسائل الفقه في مجالسه في مساجد البصرة، قال عنه الملطي في كتابه التنبيه ص ٣٢ مع إنه من خصوم المعتزلة: وضع أربعين ألف ورقة وتفسيراً للقرآن في مائة جزء وشيئاً لم يسبقه أحد بمثله، فهو الذي فقه علم الكلام ويسره وذلله، وسهل ما استصعب منه، ووضع فيه الكتب الكثيرة الجليلة وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق مثله لأحد (شرح عيون المسائل للحاكم الجشمي). =

٣٢١) عشرة من الخلفاء العباسيين، وهذا مظهر لتدهور الخلافة حين أصبحت مقادير الخلفاء يتحكم فيها الجند فيقتلون ويولون من يشاءون: وقد عاصر كذلك فتنة صاحب الزنج واستيلائه على البصرة، أما في المجال الفكري بالنسبة للمعتزلة بخاصة فقد كانت سنة ٢٣٤ هـ ـ أي قبل مولده بعام واحد ـ هي التي أعلن فيها الخليفة المتوكل نصرة أهل السنّة ضد المعتزلة، فكان إعلانه بداية انطلاق تيار رهيب من العداء العنيف للمعتزلة حتى اضطر القوم إلى التستر والانحسار في مجالسهم خاصة بعد أن كانوا يعقدون هذه المجالس في قصور الخلفاء، ولكن أبا علي قد صمد لخصومة الدولة وعداء الحنابلة مدافعاً عن الفكر المعتزلي إلى حد يمكن اعتباره أعظم رجالهم بعد النظام، والواقع أن الاعتزال قد وجد فترات من المهادنة وربما المصالحة في عهود بعض الخلفاء بعد المتوكل من أمثال المهتدي إلى أن قامت دولة بني بويه فناصرتهم واحتضنهم الصاحب بن عباد (٣٢٦ ـ ٣٨٥) صاحب مؤيد الدولة ابن بويه، لقد كان أبو علي وابنه أبو هاشم ثم تلميذه القاضي عبد الجبار يمثلون وهج المصباح قبل انطفائه، ولم يكن ذلك لعداء الدولة وإنما لرد الفعل العنيف من المقت والكراهية من جانب الحنابلة انتقاماً ممن امتحنوا إمامهم وصحبه ـ هذا من جهة، ثم لما تلقاه المعتزلة من طعنة مؤثرة بخروج أبي الحسن الأشعري على أستاذه أبي علي وما أعقب ذلك من ظهور مذهب الأشاعرة مقترناً بالحملات المتلاحقة على المعتزلة من جهة أخرى.

كان على أبي علي أن يجابه ذلك كله: أن يواجه الحنابلة ورجال الحديث إلى جانب خصمه الجديد ـ تلميذه وربيبه(*) أبي الحسن الأشعري، فضلاً عن الخصوم التقليديين من أصحاب الديانات الأخرى من الزنادقة من رواسب حملة ابن الراوندي الملحد على المعتزلة. وقد انعكس ذلك كله على مؤلفاته.

= يمكن الرجوع إلى كتاب ـ الجبائيان، للدكتور علي فهمي خشيم والكتاب رسالة الماجستير له من جامعة عين شمس.

(*) كان أبو علي الجبائي زوج أم أبي الحسن الأشعري.

كتبه :

١ ـ في علم الكلام : كتاب الأصول ـ كتاب الأسماء والصفات ـ كتاب النفي والإثبات ـ كتاب التعديل والتجوير ـ كتاب اللطف ـ كتاب التولد ـ كتاب الرؤية .

وله كتب فيما خالف فيه أصحابه من المعتزلة ككتاب «المخلوق» في الرد على العلاف، وكتاب «نقض الطبائع» في الرد على الجاحظ فيما ذهب إليه من أن الأفعال تقع بالطبع، وكتاب «نقض كتاب عباد بن سليمان» فيما ذهب إليه من تفضيل أبي بكر على علي بينما كان يرى أبو علي تفضيل علي، وكتاب «نقض كتاب الخياط في الجسم» إذ كان يقول كما سبقت الإشارة أن الأجسام تسمى أجساماً قبل وجودها .

ولأبي علي الجبائي ردود على كتب ابن الرواندي فنقض له كتبه : الدامغ الذي نفى فيه الملحد كون القرآن معجزة ـ والتاج ـ والزمرد ـ قضيب الذهب ـ وعبث الحكمة ـ والإمامة، والكتاب الأخير قد ألفه ابن الراوندي لينصر فيه للشيعة .

وله كتاب في تفسير القرآن على مذهب المعتزلة أهمها : مقدمة التفسير ـ متشابه القرآن . وله شرح على مسند ابن أبي شيبة(*) في الحديث .

(*) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٣٢٥ هـ) محدث مشهور روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه ويبدو أن كتاب أبي علي الجبائي لم يكن شرحاً وإنما تأويل للحديث على مذهب المعتزلة الذين كانوا يهتمون بنقد المتن أكثر من نقد السند فيرفضون من الأحاديث ما تخالف أصولهم فقد سئل أبو علي : ما تقول في حديث أبي الزناد عن الأعوج عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال : لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، فقال أبو علي : هو صحيح، ثم سئل عن حديث آخر لنفس الإسناد : حج آدم موسى فقال أبو علي : هذا الخبر باطل فقيل له : الإسناد واحد صححت أحدهم وأبطلت الآخر؟ فرد أبو علي : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل، فقيل له : كيف ذلك؟ فقال أبو علي : أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة فقال له : يا آدم! أنت أبو البشر، خلقك الله بيده وأسكنك فسيح جناته، وأسجد لك ملائكته ثم تعصيه؟ فقال آدم : يا موسى، أترى هذه =

آراؤه الكلامية:

أولاً: في الإلهيات:

١ ـ ذات الله وصفاته:

الصفات لدى المعتزلة ـ عين الذات ـ. واختلاف المعتزلة إنما هو في تفسير هذه القضية لا في الخلاف عليها، فالله عند أبي الهذيل عالم وعلمه هو هو، قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو، أما أبو علي فقد ذهب إلى أن الباري تعالى عالم لذاته، قادر، حي لذاته، ومعنى قوله: لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً[1].

ويعلق القاضي عبد الجبار على ذلك بأن هذا ما كان يعنيه أبو الهذيل ولكن لم تخلص له العبارة[2].

كان أبو الهذيل يسميها «وجوهاً» للذات، أما أبو علي فقد سماها اعتبارات عقلية: فليس هناك شيء يمكن أن نتوهمه زائداً على الذات لإطلاق هذه الصفات عليه.

٢ ـ الصفات الخبرية:

ذهب أبو علي إلى أنه يحكم على أسماء الله الحسنى وصفاته بمقتضى شيئين: اللغة والعقل[*]، فهي مأخوذة من الاصطلاح جارية على القياس،

= المعصية فعلتها أم كتبها الله عليّ قبل أن أخلق بألفي عام؟ قال موسى: بل كان شيئاً قد كتب عليك، قال: فكيف تلومني على شيء كان كتب عليّ؟ قال الرسول! فحجّ آدم موسى، فعلق أبو علي على الحديث: أليس إذا كان عذراً لآثم يكون عذراً لكل كافر وعاصٍ من ذريته وأن يكون من لامهم محجوجاً؟ فسكت السائل (البركاني). فالعبرة عند أبي عليّ وعند المعتزلة بموافقة المتن للعقل أو بالأحرى لأصولهم لا بإسناده إذ الحديث عندهم دراية قبل أن يكون رواية.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣.

(*) بينما ذهب الأشاعرة والظاهرية إلى أنها توقيفية مأخوذة من السمع أو العقل.

وقد استخدم أبو علي مقدرته اللغوية في تفسير الأسماء التي سمى الله بها نفسه، وفي تفسير الصفات التي لم يطلقها سبحانه على نفسه، فإذا وصف الله بأنه كريم(*) فإن صفة الكرم تقال على وجهين: كريم بمعنى عزيز وهما من صفات الذات، وكريم بمعنى جواد وهي من صفات الفعل، ويقال على الله بأنه «متعالٍ» بمعنى «منزه»، ولكن لا يقال إنه شريف لأنه مشتق من شرف المكان أي ارتفاعه، ويقال إنه «عظيم وكبير وجليل» بمعنى «السيد» كما يقال إنه «جبار» أي لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولكن لا يقال إنه حنون لأنه مأخوذ من الحنين - والله لا يحن إلى أحد، وإذا وصف الله بـ «السلام» فذلك يعني أن السلامة تنال من قبله، كما إذا وصف بأنه «الحق» فالمقصود أن عبارته هي الحق وأن من دونه باطل.

ولا يوصف الله بأنه «شديد» أو «متين» إلا على المجاز لا الحقيقة لأن هذين من صفات الأجسام، كذلك تأول قول الله ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ (الأنعام: ١٨) أي إنه مستعل على العباد فلفظ «فوق» لا يفيد المكانية، كذلك قول الله ﴿ فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ﴾ (البقرة: ١٨٦) يعني أنه عالم بنا وبأعمالنا سميع لقولنا، ومعنى قوله تعالى: ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (النور: ٣٥) أنه هادي أهل السموات والأرض[١].

وقد أجاز أبو علي أن يقال إن الله لم يزل «سميعاً بصيراً» بمعنى عالماً(**) مدركاً محيطاً بكل شيء فإن قيل فلم افترق لغة كونه «سميعاً بصيراً» عن كونه «عالماً محيطاً» ذهب إلى أن «سميع بصير» تعني أنه غير ذي آفة أي

(*) يوصف الله بأنه كريم أو جواد ولا يوصف بأنه سخي لأن السخاء مشتق من قولهم: أرض سخاوية أي لينة، كذلك يوصف بأنه رحيم ولا يوصف بأنه شفيق لأن في الإشفاق معنى الحذر، ويوصف بأنه رحمن ولا يوصف بأنه رفيق لأن الرفق في الأمور هو الاحتيال لإصلاحها ولإتمامها.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٩٠ - ١٩٣.

(**) يقال رجل بصير بصنعة أي عالم بها.

استحالة اتصافه بضدي هاتين الصفتين، غير أن أبا علي قد منع القول «لم يزل الله سامعاً مبصراً» لأن هذين اللفظين يتعديان إلى مسموع ومبصر ولا تجوز أزلية المسموع المبصرات[1].

٣ ـ القدرة الإلهية: هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده؟

لا يتعلق هذا التساؤل بما أثبته المعتزلة من حرية إرادة الإنسان ومن ثم قدرة العبد إلى جانب قدرة الرب الأمر الذي ينتقص من القدرة الإلهية كما أقدره الرب عليه، ولكن التساؤل هو: هل يقدر الله على فعل القبيح مما يرتكبه الإنسان؟ على الظلم والفحش مثلاً، ذهب بعض المعتزلة إلى عدم قدرة الله على ذلك وقال آخرون بأنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل القبيح ـ تأدباً بوصف الله بعدم القدرة، أما أبو علي فقد ذهب إلى استحالة هذا التساؤل منطقياً لأن من اتصف بالكمال يستحيل أن يصدر عنه النقص أو القبيح، فحكمة الله وكماله يقتضيان استحالة التناقض في فعله[2].

٤ ـ العلم الإلهي: هل يجوز أن يكون ما علم الله وأخبر أنه لا يكون؟

ذهب أبو علي إلى أن ما علم الله أنه يكون وجاءنا الخبر أنه يكون فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه، لأن التجويز لذلك هو الشك، والشك في أخبار الله كفر.

والمشكلة متعلقة بصلة العلم الإلهي بحرية إرادة الإنسان، هل علم الله السابق على الفعل الإنساني يجعل الإرادة الإنسانية مقيدة؟ فإن جاء في الخبر عن شخص أنه لن يؤمن(*) فهل ذلك مانع له من الإيمان، ذهب أبو علي إلى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٤ ونهاية الإقدام للشهرستاني ص ٣٤٤ ويلاحظ لغوياً أنه يقال للنائم أنه سميع بصير ولكن لا يقال له أنه سامع مبصر.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني جـ ٦ التعديل والتجوير ص ٢٠٧.

(*) كما جاء في سورة «المسد» عن أبي لهب أنه «سيصلى ناراً ذات لهب» هل كان يمكن لأبي =

أنه من المحال أن يفعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون (*).

وذهب أبو علي إلى أنه إذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون ﴾ (الأنعام: ٢٨)، هل عودهم إلى ما نهوا عنه يكون حينئذٍ مقدراً عليهم لو ردوا إلى الدنيا؟ يجيب أبو علي لو كان الرد مقدوراً منهم لأمكن القول أن العود مقدراً عليهم(**) أما وقد استحال المقدور منهم فقد استحال الكلام، لا يقال إذن هل يقدر أن يؤمن من ورد في الخبر أنه لا يؤمن لأنه يستحيل. أن لا يكون ما قد كان أو أن يكون ما لم يكن وإلا انقلب العلم جهلاً والصدق كذباً، يستحيل إذن الجواب على السؤال وإنما الوجه في الجواب هو القول باستحالة سؤال السائل(١).

٥ ـ الإرادة الإلهية:

إرادة الله حادثة عند «أبي علي» لقول الله ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ (يس: ٨٢) فإذا كانت الإرادة غير المراد فإنه لا فصل بينها وبين المراد، وإنما هي إرادة حادثة «لا في محل» ـ موافقاً في ذلك العلاف، لأنه لو كانت في محل لكان المحل موجوداً بإرادة سابقة ولتسلسل

= لهب أو إمرأته أن يؤمنا بعد ورود هذا النص، فإن لم يكن فبذلك يمكن أن يحتج المجبرة، لذلك ذهب بعض المعتزلة إلى أنه كان يمكن لهما أن يؤمنا وحينئذٍ كانت تنسخ السورة اتساقاً بأن العلم الإلهي لا يكره الإنسان على الكفر أما أبو علي فقد منع القول بذلك لما في ذلك من تشكيك في العلم الإلهي.

(*) تمسك أبو علي بالإعراب اللغوي للفظ «لو» حرف امتناع فمن المستحيل واقعياً أن يؤمن من علم الله أنه لا يؤمن ولكن منطقياً ماذا لو آمن؟ يرد أبو علي: إنه لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة، بذلك استبعد أبو علي ما ينطوي على تشكك في العلم الإلهي ولكنه في نفس الوقتساير منطق المعتزلة في أن العلم الإلهي لا يعني أن الفعل الإنساني مقدر.

(**) والعكس صحيح. لو كان الرد مقدراً لهم لكان العود مقدوراً منهم ولذا وصف الله قولهم: ﴿ يا ليتنا نرد... ونكون من المؤمنين ﴾ بأنهم كاذبون.

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

الأمر، ولا يجوز أن تكون الإرادة في ذات الله لأنه لا يجوز أن يكون الله محلاً للحوادث.

٦ - كلام الله:

اتفق المعتزلة على كون كلام الله محدثاً وأن القرآن مخلوق، الأمر الذي أدى إلى صراع فكري عنيف كما هو مشهور معروف بينهم وبين الحنابلة، ولكن المشكلةالتي يختلف فيها المعتزلة تدور حول مدلول كلام الله، فذهب بعض البغداديين من المعتزلة إلى أن القرآن «في لوح محفوظ»(*) ومن ثم فإن المقروء في المصاحف المتلو على الألسنة المحفوظ في الصدور إنما هو «المحكى» عن القرآن المجيد الذي هو في اللوح محفوظ، وإن الحكاية غير المحكى لأن الحكاية أصوات منطوقة أو حروف منظومة قائمة في محل «المصحف أو الصدر أو اللسان»، وإذا كانت الحكاية متعلقة بمحل فإنها تفنى بفناء المحل وتتجدد بتجدد محل آخر، وليس كذلك كلام الله إذ أنه محفوظ.

هذا الرأي للجعفرين (جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب) يخالف رأي العلاف الذي ذهب إلى أن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ وأنه يوجد في ثلاثة أماكن: مكتوباً ومحفوظاً ومتلواً مسموعاً، فالجعفران هما أول من فرقا بين الحكاية والمحكى بصدد كلام الله، بين المكتوب المحفوظ المتلو وبين ما هو في اللوح المحفوظ، ولكن أبا علي لم يوافق على ذلك إذ لا خلاف بين الأمة أن الذي يتلى في المحاريب هو كلامه عز وجل.. وقد قال تعالى: ﴿ فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ (التوبة: ٦) لولا أن ذلك كذلك لم يكن الذي تلاه رسول الله ﷺ قرآناً ولا كلاماً لله عز وجل[١]، وقد رفض أبو علي التفرقة بين الحكاية والمحكى، فكلام الله سبحانه لا يحكى لأنه حكاية الشيء أن يؤتى

(*) شبهوا ذلك بأنه إذا انشد أحدنا قصيدة لأمرىء القيس فليس المنشد هو امرىء القيس ولكنه يحكى عن امرىء القيس والحكاية هي غير المحكى.

(١) القاضي عبد الجبار: المغني كتاب خلق القرآن ص ١٨٨.

بمثله وليس أحد يأتي بمثل كلام الله[1]، والذين قالوا بالتفرقة بين الحكاية والمحكى ظنوا بذلك أنهم حلوا إشكال حفظ الله للقرآن مع فناء الإنسان[*]، ولكن أبا علي لم يرد هذه التفرقة إذ يسوي في ذلك بين فعل الله في اللوح المحفوظ وبين فعل الإنسان الذي يتلو القرآن[2]، إذ القرآن ـ المكتوب في المصاحف أو المتلو على الألسن أو المحفوظ في الصدور ـ عرض، ويمكن أن يكون العرض في أكثر من مكان مكتوباً ومحفوظاً ومتلواً مسموعاً، وقد كان هذا هو رأي أبي الهذيل، ولكن أبا علي أفصح عنه حين قال إن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه في محل القراءة أو أن كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء، وإذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله والموجود بالكل كلام واحد[3]، فالقرآن المتلو كلام الله على الحقيقة، يجوز وجوده في أماكن كثيرة بعينه، وهو يوجد مع الصوت مسموعاً، ومع الحفظ محفوظاً ومع الكتابة مكتوباً وإن كان عيناً واحداً[4]، وبذلك حل أبو علي مشكلة حفظ الله للقرآن مع فناء المصاحف أو القراء.

وللمشكلة جانب لغوي: هل يمكن التفرقة بين المعنى واللفظ؟ هل يمكن تصور المعنى مجرداً عن اللفظ أو أن يعتبر اللفظ مجرد قالب المعنى؟ أم أنه لا يمكن تصور معنى مجرد من لفظ لأن الإنسان لا يستطيع التفكير إلا في لغة مؤلفة من ألفاظ؟ وإذا أمكن التفرقة بين المعنى واللفظ، أو بالأحرى بين الكلام النفسي والكلام اللفظي كما فرق بعد ذلك الأشاعرة هل يمكن اعتبار المعنى قديماً واللفظ محدثاً؟ لا يسلم المعتزلة بهذه التفرقة وإن أمكن بواسطتها

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٤٩.

(*) «إنا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون» (في لوح محفوظ) فالقرآن حقيقة محفوظ في اللوح بينما المتلو في المصاحف محكى عنه.

(٢) القاضي عبد الجبار: المغني كتاب خلق القرآن ص ٣١.

(٣) الجويني (إمام الحرمين): الإرشاد إلى قواطع الأدلة ٥٠. ص ١٢٢.

(٤) القاضي عبد الجبار. المغني ص ١٨٨.

حل مشكلة قدم القرآن أو حدوثه، فليست هناك معانٍ مجردة عن الألفاظ، إن الكلام عند أبي علي حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف[1]، فلا يمكن أن يكون الصوت المسموع من المقرىء إلا حروفاً ذات معنى، إذ الكلام كامن في الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يمكن أن يبقى الكلام مع فناء الأصوات، بل ذهب أبو علي إلى أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب طالما يستطيع الأخرس أن يفهم المعنى الكامن في الكلام المكتوب، وقد استند أبو علي في ذلك إلى رأي اللغويين إذ يقسمون الكلام إلى اسم وفعل وحرف جاء لمعنى.

هكذا جاء رأي أبي علي الجبائي حلاً لإشكالين:

إشكال كلامي بينه وبين بعض البغداديين الذين فرقوا بين «الحكاية» و«المحكى»، فوحد الجبائي بينهما ما دام القرآن حين يقرأ، أو يتلوه الإنسان عرضاً يمكن أن يحل في أكثر من مكان، إذ كلام الله مخلوق في محل.

وإشكال لغوي لا يفرق فيه بين اللفظ والمعنى، حتى لا يدع مجالاً لقول القائل إن المعنى من الله واللفظ من الرسول[2] الأمر الذي يثير تشككاً في اعتبار القرآن وحياً منزلاً معنى ولفظاً[*].

٧ ـ اللطف الإلهي:

اللطف هو كل ما يقرب الإنسان من الطاعة ويبعده عن المعصية، وقد يسمى توفيقاً أو هدى أو هداية.

وقد ذهب بشر بن المعتمر إلى أن اللطف غير واجب على الله تعالى، ولو وجب عليه لما وجد في العالم عاصٍ، فما من مكلف إلا وفي مقدور الله

---

(١) الجويني: الإرشاد ص ١٢٢.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٢٤٦.

(*) وهو الرأي الذي نسبه ألبير نصري نادر خطأ إلى المعتزلة.

تعالى من الألطاف ما لو فعله لاختار المكلف الواجب وتجنب القبيح[1]، فعند الله من اللطف ما لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن، ولو فعل الله سبحانه ذلك اللطف وآمنوا عنده لاستحقوا الثواب على إيمانهم بقدر ما كانوا يستحقونه لو فعلوه مع عدمه.

ولكن بشراً قد أثار بذلك عدة إشكالات: لم منع الله ألطافه إذن عن من لم يؤمن؟ وكيف لا يكون في ذلك إلجاء؟ فإن كان في ذلك إلجاء فكيف يستحق نفس الثواب الذي يستحقه من آمن قبل أن يفعل به تلك اللطيفة؟.

من أجل ذلك ذهب الجبائي إلى أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً من الألطاف فالله قد فعل بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً فسادهم، غير أن ذلك لا يعني أن ألطاف الله محدودة، فإنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً وليس ذلك واجباً عليه.

فاللطف الإلهي عند الجبائي على ضربين:

لطف يتعلق بالتكليف وقد فعل الله بعباده غاية اللطف الذي عنده كانوا يؤمنون في غير إلجاء، ويبدو أن أبا علي قصد بذلك بعث الأنبياء ونزول الكتب السماوية وإكمال العقل، ومن ثم فإن هذا اللطف ـ لأنه بمقتضاه يقوم التكليف ومن ثم يتم الحساب من ثواب أو عقاب ـ واجب عليه سبحانه لأنه مرتبط بالعدل الإلهي.

ولطف يتعلق بزيادة الطاعات هو أقرب إلى التوفيق، يمنحه الله لعباده المخلصين فيزدادوا بذلك إيماناً ويزيدهم عند ذلك ثواباً وذلك غير واجب عليه سبحانه لأنه من الله فضل.

من أجل ذلك ذهب الجبائي إلى أن الله هدى الخلق أجمعين بأن دلهم

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ٥٢٠.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٨٨.

وبين لهم، وذلك هو اللطف بالمعنى الأول، وأنه هدى المؤمنين بما زادهم من ألطافه تفضلاً منه إليهم في الدنيا ليهديهم في الآخرة إلى الجنة، يقول تعالى: ﴿ يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم ﴾ (يونس: ٩).

ثانياً: في الطبيعيات:

١ ـ براهين حدوث العالم:

العالم محدث : هذه قضية أجمع عليها المتكلمون بعامة والمعتزلة بخاصة، إذ القدم صفة لله وحده، فضلاً عن أن الحدوث يتضمن الخلق فإذا كان العالم مخلوقاً لله فهو بالضرورة محدث.

قدم أبو علي الجبائي براهين على حدوث العالم نكتفي منها ببرهانين:

البرهان الأول: برهان الوصل والقطع (أو الزيادة والنقصان).

ويستند إلى مقدمة كبرى مفادها: كل ما يعتريه الزيادة والنقصان فهو حادث، فإذا كان العالم يمكن أن يعتريه الزيادة والنقصان إذن فهو حادث، ومدلول هذا الاستدلال أنه لا زيادة أو نقصان بالنسبة لما هو غير متناهٍ، بينما كل الأجسام في هذا العالم يمكن أن تزيد وتنقص ومن ثم فهي محدثة، يقول أبو علي: إذا جاز وجود العالم وهو غير متناهٍ جاز وجود حبل مقدر (محيط) بالعالم غير متناهٍ أيضاً، ومعلوم لو أننا قطعنا من وسطه أذرعاً صار أنقص مما كان، ولو أعيد لصار أزيد، وكذلك لو ضم إليه غيره، فثبت أنه متناهٍ محصور[1].

وقد أفاد الجبائي في هذا البرهان من مناقشات النظام مع المانوية الذين ذهبوا إلى أن الهمامة روح الظلمة قد قطعت الظلام وهو غير متناهٍ حتى وصلت إلى النور، فكشف النظام تناقضهم، إذ أن قطع ما لا يتناهى

---

(١) القاضي عبد الجبار وجمع ابن متوية: المجموع من المحيط بالتكليف ص ٤٥.

مستحيل، وأن ما لا يتناهى لا يزيد ولا ينقص، وإن كل ما يزيد وينقص ويوصل ويقطع فهو متناهٍ، وإذا كان العالم كذلك فهو متناهٍ.

البرهان الثاني: برهان الأجسام أو الأعراض.

ويستند إلى مقدمة كبرى تفيد أن ما ينفك عن الحوادث فهو حادث، وإذا كانت الأجسام لا تنفك عن الأعراض، ولا توجد معراة منها وكانت الأعراض عارضة حادثة كانت الأجسام حادثة.

٢ ـ الجسم الطبيعي:

أ ـ الجوهر الفرد: تبنى أبو علي نظرية العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ لتفسير الأكوان أو المحدثات، وهو لا يخالفه إلا في بعض التفاصيل، فذهب إلى أنه يجوز على الجوهر الفرد ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة، وبذلك أحال تعري الجواهر من الأعراض[١] بينما جعل العلاف الجواهر ـ أو الأجزاء التي لا تتجزأ ـ معراة من الأعراض، ويبدو أن الجبائي قد أراد بذلك تأكيد حدوث الجواهر.

والجوهر الفرد يلقي بنفسه ستة أمثاله، ولا يحله طول أو تأليف وهو منفرد.

ب ـ الحركة: وذهب إلى أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة، وقد رأى أيضاً أن في انحدار الحجر وقفات، وأن القوس المتوترة فيها حركات خفية عنها يتولد انقطاع الوتر، ورأيه في ذلك قريب من رأي النظام في حركة الاعتماد.

غير أنه خالف النظام في الحركة وبدء العالم، إذ الجسم عنده سابق على الحركة فيما يطرأ على الجسم، كذلك خالف النظام في مدلول الحركة، فهي عند الأخير كلها جنس واحد، أما أبو علي فهي عنده أجناس، إذ أن التضاد

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٩.

يقع بينها، فاليمنة ضد اليسرة والصعود ضد الانحدار، كذلك خالف النظام في مفهوم الحركة فهي عنده إما انتقال أو اعتماد، أما عند الجبائي فهي عنده «زوال» فلا حركة إلا وهي زوال، ما دام كل حركة مصيرها إلى زوال، ويبدو أن خلافه في ذلك مع العلاف أو النظام لغوي وليس كلامياً.

جـ ـ العلية: أشار أبو علي الجبائي إلى العلية من ناحيتين: من ناحية صلتها بالمعلول زماناً ومن ناحية صلتها بالمعلول وجوباً أو جوازاً، أما من ناحية صلة العلة بالمعلول فقد ميز بين علتين: علة قبل المعلول وعلة معه، والعلة السابقة على المعلول إما أن تتقدمه بوقت كما هو في الطبيعة (النار والإحراق) أو قد تتقدمه بأكثر من وقت (إرادة الإنسان والفعل حال التردد أو في بعض المتولدات كحفرة في الطريق سقط فيها عابر)، ثم علة مصاحبة للمعلول كما هو في أكثر المتولدات كالألم الناتج عن الضرب، وقد استشهد النظام بمثال أدق هو (حركة ساقي التي ابني عليها حركتي)[١].

هل توجب العلة معلولها؟ يتوقف على الإجابة موقفان: إما ترجيح المشيئة الإلهية أو إقرار القوانين الطبيعية، وقد تأرجح موقف المعتزلة بين موقف الإلهيين وموقف قريب من الطبيعيين، وقد ذهب الجبائي إلى الموقف الأول، إذ العلة لا توجب معلولها والسبب لا يجوز أن يكون موجباً للمسبب، ذلك إن الموجب للشيء ليس إلا من أوجده وفعله، بينما يقدر الله أن يجمع بين القطن والنار ولا يخلق احتراقاً وأن يسكن الحجر في الجو أوقاتاً وذلك إن الله قادر على أن يفعل ما ينفي الإحراق فتسكن النار ولا تدخل بين أجزاء القطن فلا يحدث الاحتراق[٢].

د ـ الفناء: ذهب الجبائي إلى رأي قريب من رأي العلاف في الفناء، إذ كما ينفرد الله بالأزلية ينفرد بالأبدية، ومن ثم تفنى الأجسام في الخلدين، إذ

---

(١) الأشعري مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٨٨.

أن ثبوت التفرقة بين الله والأجسام أو بالأحرى بين القديم والأكوان - يقتضي صحة العدم عليها لتفارق القديم[1]، وكما خلق الله العالم أو الأجسام دفعة واحدة بقوله «كن» فإنها يفنيها دفعة واحدة إن في الجنة أو في النار بقوله: «أفن»، وكما خلق الله الجواهر «لا في محل» كذلك يفنيها «لا في محل».

وهكذا نجد اختلافاً بين المعتزلة بصدد فناء أهل الخلدين، فبينما أيدها بعضهم عارضها البعض الآخر، بل لقد أيدها أبو علي وعارضها ابنه أبو هاشم، ذهب الفريق الأول إلى انفراد الله بالأزلية والأبدية ليكون الله في الآخر ولا شيء معه ليكون هو الأول والآخر، وذهب الفريق الثاني إلى أن الألوهية تقتضي الأزلية دون الأبدية وأن الخلود في قوله تعالى: ﴿ خالدين فيها ﴾ لأهل الجنة أو لأهل النار يقتضي بقاء الأجسام.

ثالثاً: في الإنسان:

سبقت الإشارة إلى أن المعتزلة لم يتفقوا على تعريف واحد للإنسان، ومع ذلك فإنهم يلتقون عند التكليف كصفة أساسية له.

ذهب العلاف إلى أن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، ولم يجعل الشعر والأظافر من جملة ما يسمى به الإنسان لأنه لا يتعلق بها ثواب أو عقاب[2].

بينما ذهب النظام إلى أن الإنسان جسم وروح وهو إن غلب جانب الروح فإن البدن هو الباعث لها على الاختيار مما يفصح عن أهمية جانب التكليف الذي يقتضي حرية الإرادة والاختيار، وقد ذهب الجبائي إلى أن الإنسان هو ما تكون من الصورة والبنية، وبالصورة يعني الصورة الظاهرة للإنسان كما تدل البنية على تركيب جسم الإنسان، وحينما اعترض عليه بأنه

---

(١) القاضي عبد الجبار وجمع ابن متويه وتحقيق عمر عزمي: المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٠١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٥٠.

يمكن أن يكون من التمثال كهيئة الإنسان وصورته تدخل ابنه أبو هاشم فاشترط «اللحمية» فلما قيل له أن ذلك ما لا يميز الإنسان عن الحيوان، لم يشأ أن يرجع إلى رأي أرسطو في تعريف الإنسان وتميزه بالنطق، إذ فهم من ذلك مجرد الكلام مما يخرج الأبكم[1].

لا يهمنا إخفاق الجبائي أو ابنه في تحديد مفهوم الإنسان، ولكن يهمنا الإشارة إلى إصرارهم على عدم متابعة أرسطو، وهكذا كان شأن المعتزلة في معظم آرائهم، ألا يتابعوا فلاسفة اليونان وإنما أن يبتكروا أصابوا أم أخطأوا ولم يرضوا أن يكونوا مقلدين أو تابعين.

وإذا كان العلاف قد أخرج الشعر والأظافر من جملة ما يطلق عليه الإنسان، لأنه لا يتعلق بهما ثواب أو عقاب، ومن ثم لا يتعلق بهما الإنسان من حيث هو مكلف، فإلى ذلك ذهب أبو علي بل زاد عليهما العظم، وأما تعلق ذلك بالتكليف فيتضح من قوله: لا يكون جملة الإنسان إلا ما هو من جملة الحي، وهي الأجزاء التي تحلها الحياة، فأما الشعر وكثير من العظم فليس من جملته لأنه لا يدرك بها ولا يألم[2].

وإذا كان التكليف مناط تعريف الإنسان فقد أفاض المعتزلة البحث فيه وفي مقتضياته، وقد ذهب أبو علي إلى أن تكليف الإنسان واجب على الله سبحانه، وإن لم يوافقه في ذلك أغلب المعتزلة، غير أنهم يتفقون في وجوب إكمال الله الإنسان بالعقل إذ كلفه، أما مرد وجوب التكليف على الله فلما في ذلك من تعريض الإنسان للثواب المستحق، فإن قيل: فإن بعضهم يكفر، رد الجبائي: إنما يؤتى في كفره من جهة نفسه، وقد عرضه الله تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه تعالى ذلك[3].

(١) القاضي عبد الجبار: المغني (التكليف) ص ٣٦٤.
(٢) القاضي عبد الجبار وجمع ابن متوية ـ المجموع من المحيط بالتكليف ص ٣٦٤.
(٣) المرجع السابق ص ٢٣٠ وانظر أيضاً أصول الدين للبغدادي ص ٢٠٩.

وإذا كان أبو علي قد خالف أكثر المعتزلة إذ يعتبرون التكليف تفضلاً من الله وليس واجباً عليه، فإنه قد اشتط كذلك حين أوجب على الله ألا يميت طفل إن علم من حاله إنه يؤمن إن بلغ وبقي التكليف عليه(*).

رابعاً ـ في السياسة:

١ ـ دار الإيمان ودار الكفر:

ميز الجبائي بين نوعين من البلاد: دار الإيمان ودار الكفر، فكل دار لا يمكن لأحد أن يقيم فيها أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار كفر، وكل دار أمكن القيام فيها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان[1].

ويعلق الأشعري على ذلك بقوله: إن بغداد ـ على قياس الجبائي هذا ـ دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر أو الرضا بشيء من الكفر: كنحو القول إن القرآن غير مخلوق وإن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلماً به، وإن الله سبحانه أراد المعاصي وخلقها، لأن هذا كله عنده كفر، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله، وفي سائر أمصار المسلمين، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر، ومعاذ الله من ذلك.

لا شك أن الأشعري قد ألزم الجبائي ما لم يكن يعنيه، ولكن لا بدّ أن هناك بواعث قد دفعت الجبائي إلى قوله هذا، فما كان من الممكن أن يصدر مثل هذا القول من ثمامة أو ابن أبي دؤاد أو غيرهما من المعتزلة ممن كانوا يلقون النصرة والتأييد من الخلفاء، لقد عاش الجبائي في عصر اضطهاد المعتزلة، فما كان لمعتزلي أن يجهر بالقول بخلق القرآن دون أن يناله في ذلك

(*) المرجع السابق ص ٢٣٠ وقد كان هذا القول منه مطعن أبي الحسن الأشعري في فكرة وجوب الأصلح على الله وذلك في المسألة المعروفة بالأشقاء الثلاثة (مؤمن وكافر وطفل).

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٣٧.

أذى، فعليه أن يتستر أو أن يظهر غير ما يعتقد، وذلك حال المؤمن في دار الكفر، أريد أن أقول إن آراء أبي علي في ذلك إنما هي آراء فرقة مضطهدة(*)، وإلى مثل ذلك ذهب كثير من متكلمي الشيعة والخوارج.

ورأى أبي علي متسق مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك المبدأ الذي طبقه المعتزلة لا على الفساق فحسب بل على مخالفيهم في الرأي، فإذا كان المعتزلي يجد الدولة حرباً عليه حين يأمر بالمعروف ـ بنشر دعوة الاعتزال ـ ويضطر المعتزلي أن يتستر فهي دار كفر، وذلك رأي الشيعة والخوارج أيضاً بالنسبة لمعتقداتهم، أما إذا كان متاحاً للمعتزلة أن ينشروا أصولهم وأن ينافحوا مخالفيهم دون تدخل الدولة أو بنصرتها لهم فهي دار إيمان.

٢ ـ الإمامة:

تنعقد الإمامة حسب رأي الأمة على اختيار من يكون لهم إماماً في شؤون الدين والدنيا، فإذا اتفق رأي أهل الحل العقد على شخصين يصلحان للإمامة فإن الإمام هو من عقد له أولاً ـ كما هي الحال في خطبة النكاح ـ هذا هو رأي الجبائيين، ولا تصح الإمامة بأقل من عقد خمسة كما فعل عمر حين عهد الأمر إلى أحد ستة من بعده.

أما رأيه في التفضيل بين الخلفاء الأربعة فلا يعلم له في ذلك رأي واضح(**) فهو تارة قد توقف عن الحكم في ذلك فما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء إلا ومثله مذكور لصاحبه[1] وهو تارة أخرى يقول بأفضلية علي كما نسب ذلك إليه في أواخر حياته ابن أبي الحديد[2]، ولعله

(*) تعرضت أموال أبي علي ـ ولم يكن ثرياً ـ للمصادرة بسبب انتمائه للمعتزلة.

(**) معتزلة بغداد يفضلون علياً كما قلنا، أما أغلب معتزلة البصرة فيجعلون كأهل السنّة ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة إلا واصلاً فقد كان يفضل علياً على عثمان.

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٧.

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ص ٤٧٤.

قال بالتوقيف مداراة للظروف، ولعله قال بأفضلية علي حين بدأ تيار الاعتزال يميل مع الشيعة أو لعل متشيعة المعتزلة كالبلخي هم الذين نسبوا ذلك إليه.

كان أبو علي يمثل صمود المعتزلة إزاء تيار جارف من الاضطهاد، يقول الملطي ولم يقم للمعتزلة بعد الجاحظ وعباد ـ إمام مذكور بالبصرة ولا ببغداد إلى أن خرج أبو علي محمد بن عبد الوهاب[1]، وقد ترك أبو علي عدداً من الأصحاب منهم أبو عمر الباهلي وأبو محمد عبد الله الرامهرمزي ومحمد بن عمر الصيمري وأبو الحسن بن فرزويه وأبو بكر بـن التستري وأبو الفضل الكشي وأبو الفضل الخجندي وأبو عبد الله الواسطي وأبو الحسين الحصيني.

ولكن تلميذين من حلقة الشيخ كانا لهما خلود الذكر، أولهما حافظ على تراث المعتزلة وبقيت مدرسة المعتزلة ممثلة في شخصه هو ابنه عبد السلام أبو هاشم، وثانيهما انخلع من الاعتزال كما ينخلع من ثوبه، وكان له الدور الأكبر في الإجهاز على فكر المعتزلة في عصر كانوا يتلقون فيه الطعنات، وذلك هو أبو الحسن الأشعري.

---

(١) الملطي: التنبيه ص ٣٣.

٢ ـ أبو هاشم الجبائي(*) (ت ٣٢١ هـ)

لا نفرد لأبي هاشم دراسة خاصة لأنه ابن أبي علي أو لأنه تابعه فيما تابعه من أصول، وإنما لأنه اختلف معه، فذلك شأن الدراسات الفلسفية، لا محل فيها لذكر التلميذ إلا إن خالف أستاذه(**)! أما إن وافقه فإنه يصبح مجرد اسم يلحق في معرض الحديث عن الأستاذ: من تبعه وتابعه ولكنه لا يصبح في مقام الفكر الأصيل شيئاً مذكوراً.

أما أبو هاشم فقد نسبت له مدرسة خاصة سميت «البهشمية» وهي قد

(*) أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي ولد بالبصرة عام ٢٣٧ هـ قدم بغداد عام ٣١٤ هـ وأقام بها إلى وفاته، أخذ علم الكلام عن والده وكان كثير السؤال له والإلحاح عليه إلى درجة كان يتأذى منه، كان يسأله طول نهاره فإذا كان الليل سبقه إلى موضع نومه لئلا يغلق دونه الباب فيستلقي أبو علي على سريره ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يضجر فيحول وجهه عنه فما زال به كذلك حتى ينام وربما سبق أبو علي فأغلق الباب دونه! (شرح عيون المسائل) كان عالماً بالنحو، كما أنه تفلسف إذ نقض كتابي (السماء والعالم) و(الكون والفساد) لأرسطو في كتاب له اسمه التصفح، عاش أبو هاشم فقيراً إلى درجة الضنك وكان يتورع عن مخالطة الحكام أو الولاة، كان كثير التأليف غزير الإنتاج وإن لم يبق لنا شيء من كتبه: استحقاق الذم ـ الجامع الكبير ـ الجامع الصغير ـ الأسماء والصفات ـ الاستطاعة ـ الأوامر ـ الإنسان ـ العوض ـ البغداديات، (نقض فيه مذهب البغدادي) ـ تفسير القرآن ـ التصفح ـ النقض على أرسطوطاليس في الكون والفساد ـ جوابات الصيمري.

(**) الأمثلة في الفلسفة أكثر من أن تحصى: أرسطو بالنسبة لأفلاطون ـ الطبيعيون الأولون: انكسيمندريس وقوله باللامتناهي مخالفاً أستاذه طاليس القائل بالماء في أصل الأشياء ثم انكسيمانس وقد قال بالهواء مخالفاً انكسيمندريس.

نسبت له لا إلى أبيه لأنه انفرد عن أبيه بأشياء، ولا نعلم أن اختلاف الابن مع الأب أو التلميذ مع الأستاذ في مجال الفكر شيء معيب يفسر بالانشقاق أو العقوق، إذ يعد اختلاف الابن مع أبيه في مجال الفكر من مآثر المعتزلة لا من مثالبهم كما صور ذلك الخصوم.

يقول الملطي عن ابن هاشم: وخالف أباه في تسع وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة[1].

ويقول الأسفراييني: وكان مع ارتكابه هذه البدع يكفر المعتزلة ويتبرأ منهم، حتى كان يكفر أباه، وتبرأ منه، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إياه وتبريه منه[2].

ويقول السيوطي: ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي ابنه أبا هاشم، وأصحاب أبي هاشم يكفرون أباه أبا علي[3]، لا قيمة لتشنيع الخصوم ونسبتهم إلى الأب تكفير ابنه أو العكس إلا أن نعلم أنهما اختلفا فكراً وأن الابن قد انفرد عن أبيه بمسائل وأنه ذهب إلى آراء ونظريات لم يقل بها الأب وربما لم يكن يعلمها، وما ذلك من العقوق في شيء، يقول القاضي عبد الجبار[4]: كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً، وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه، وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحام، وخالف أبو القاسم أستاذه، وقال أبو الحسن (الكرخي) في ذلك شعراً:

---

(١) الملطي: التنبيه.. ص ٣٢.
(٢) الأسفراييني: التبصير في الدين، وتعليقاً على ما ذكره: لقد صودرت أموال أبي علي قبل موته فلم يدع لابنه إلا ديوناً!!.
(٣) السيوطي: صون المنطق والكلام ص ١٦٨.
(٤) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ص ٩٤.

يقولون بين أبي هاشم — وبين أبيه خلاف كبير[*]
فقلت: وهل ذاك من ضائر — وهل كان ذلك مما يضير
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا — لبحر تضايق عنه البحور
وإن أبا هاشم تلوه — إلى حيث دار أبوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلا — م كلام خفي وعلم غزير

هذا وقد أفرد القاضي عبد الجبار كتاباً لمسائل الاختلاف فيما سماه: الخلاف بين الشيخين، هذا وقد اتضح التمايز بين مذهبيهما في عصر متأخر عنهما حينما غلب مذهب الابن على أبيه في عصر بني بويه، يقول البغدادي: وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه إليه، بل إن سيادة مذهب الابن قد امتدت حتى القرن السادس. يقول الرازي (ت ٦٠٦ هـ): ولم يبق في زمامنا هذا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان: أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري[1]، ويبدو أن الفضل للزيدية في سيادة آراء أبي هاشم لا على أبيه فحسب بل على سائر رجالات المعتزلة، يقول المقبلي - من زيدية اليمن -: إن الزيدية محال أن تنبسط وتنشرح صدورهم إلا إذ قلت: قال أبو هاشم وقال الإمام[3]، وهكذا أصبح أبو هاشم من أهم أعلام المعتزلة التي يرجع الشيعة الزيدية إليها في مسائل المذهب حتى يستوى في ذلك بأئمتهم.

ولعل تلاميذ أبي هاشم هم الذين كان لهم فضل نشر مذهبه إلى جانب نصرة الصاحب بن عباد وزير بني بويه له، ومن أهمهم أبو علي بن خلاد وأبو

(*) الحق يقال إن التكفير لم يأتِ من قبل الأشاعرة الخصوم فحسب وإنما سبقهم إلى ذلك محمد ابن عمر الصيمري تلميذ أبي علي إذ كفر أبا هاشم لقوله بالأحوال وقد وافقه على ذلك بعض تلاميذ أبي علي: وقد وصفه القاضي عبد الجبار بأنه كان فيه غلظة وخشونة ص ٩٦.
(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٩٥ (توفي البغدادي عام ٤٢٩ هـ).
(٢) الرازي (فخر الدين): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين نشره الدكتور علي النشار ص ٤٥.
(٣) المقبلي: العلم الشامخ ص ٤٧.

إسحق بن عباس وأبو القاسم السيرافي وأبو عمران السيرافي وأبو الحسين الأزرق التنوخي وأبو الحسين الطرائقي البغدادي، غير أن أشهرهم جميعاً هو أبو عبد الله الحسين بن البصري فضلاً عن أهل بيت أبي هاشم كأخته وابنه أحمد.

آرؤه الكلامية:

أولاً: مسائل الخلاف بينه وبين أبي علي:

١ ـ الذات والصفات:

صفات الله عين ذاته لدى المعتزلة، شرحها أبو الهذيل بقوله، الله عالم وعلمه ذاته ووضحها أبو علي الجبائي بقوله: صفات الله هي لذاته أي إن الله يوصف بالقدرة والعلم والحياة لذاته لا لصفات زائدة عن ذاته، أما أبو هاشم فقد قال: إن صفات الله لما هو عليه في ذاته، أي لأحوال هو عليها في ذاته، أي إن هناك أحوالاً أو معاني من أجلها اتصفت الذات بالعلم والقدرة والحياة، ولا تعلم هذه الصفات إلا مع الذات وبالذات.

٢ ـ الخلق:

الخلق عند أبي علي هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر، وإنه يطابق تقدير الله له على وجه لا يزيد فيه ولا ينقص عنه.

أما أبو هاشم فقد ربط الخلق بالإرادة لا بالتقدير، إذ أن الخلق فعل والفعل يقتضي إرادة.

والرأيان ـ في رأيي ـ متكاملان ولا يتعارضان، نظر أبو علي إلى صلة الخلق بالتقدير، إذ لا بدّ أن يطابق الخلق تقدير الله له قبل أن يكون(*)، ورأى أبو هاشم أن الخلق فعل يتم بمقتضى إرادة(*).

(*) ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس: ٨٢).

٣ ـ اللطف:

ذهب أبو علي إلى أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً من الألطاف إذ فعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وهو يرد في ذلك على بشر بن المعتمر الذي ذهب إلى أن الله عنده من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمنوا، فأثار بشر بذلك إشكالاً، ولم منع الله عن عباده ألطافه؟ يرد أبو علي: لو كلف الله العباد دون لطف منه لوجد الإنسان في ذلك عسراً، ولا وجه عنده للقول إنه لو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لكثرة مشقته، إذ لا يحسن عنده أن يكلف الله الإنسان لا مع اللطف.

ولكن أبا هاشم خالفه في المقارنة بين الإيمان بلا لطف حيث الثواب أكثر لكثرة المشاق وبين الإيمان مع اللطف حيث قلة الثواب لقلة المشاق فقال: يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على أشق الوجهين بلا لطف[1].

٤ ـ التوبة:

لا تصح التوبة من ذنب عند أبي هاشم مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحاً أو يعتقده قبيحاً وإن كان حسناً[2]، فإن التائب عن القتل مع الإصرار على الزنا لا تصح توبته، ذلك إن ترك القبيح إنما يجب لقبحه لا لشيء آخر، فإذا أصر المذنب على قبيح لم يكن تاركاً القبيح المتروك لقبحه.

وحجة أبي هاشم أنه إذا كانت الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها وذلك ما يوافقه عليه المعتزلة، فإن المذنب ما دام يعلم قبح الكبائر كلها فإن عليه أن يدعها جميعاً وإلا لم تصح توبته، وربما كانت لدعوى أبي هاشم وجاهتها لو أن بين الإثنين صلة: كالسرقة والقتل بالنسبة لقاطع الطريق إذ سيظل متصفاً بنفس الوصف حتى إن تاب عن القتل دون السرقة.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٧.

(٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٩١.

وعلى أي حال لم يوافقه أبوه على رأيه، وقد أورد البغدادي حجة أبي علي ضد ابنه إذ يقول: وقد سأله أصحابنا عن يهودي أسلم وتاب عن جميع القبائح غير أنه أصر على منع حبة فضة من مستحقيها عليه من غير استحلالها ولا جحود لها، هل صحت توبته عن الكفر؟ فإن قال (نعم) نقض اعتلاله وإن قال (لا) عاند إجماع الأمة.

وقد ذهب أبو هاشم أيضاً إلى أنه لا تصح توبة المذنب عن الذنب بعد العجز عن مثله، فلا تصح توبة من أصيب بالبكم من الكذب أو من أصيب بالضعف الجنسي عن الزنا، إذ أن مفهوم التوبة يقتضي الامتناع عن القبح مع القدرة عليه.

٥ ـ العوض:

العوض هو كل منفعة مستحقة نظير ما لحق الإنسان من الألم، ومعلوم أن الإنسان تلحقه في الدنيا الآلام، وإن الله هو الفاعل لكثير منها كالأمراض، فهل يحسن من الله إيلام عباده؟ الجواب عند المعتزلة: نعم، ما دامت كل أفعال الله حسنة وما دام إيلام الإنسان قد نسب لله.

واختلاف أبي هاشم عن أبي علي في المسائل الآتية:

أ ـ هلْ يعلم حسن إيلام الله لعباده بالشرع أم بالعقل؟ أجاب أبو علي أنه يعلم شرعاً، وأجاب أبو هاشم يعلم ذلك عقلاً، فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم مع تعهدها بسقيها وإطعامها.

ب ـ على أي وجه يحسن الألم وليس في ذلك من نفع يعود عليه سبحانه: أجاب أبو علي: يحسن الألم لمجرد العوض، أما أبو هاشم فقد قال: لا بدّ من غرض آخر هو الاعتبار، ويشرح القاضي عبد الجبار ذلك إن الله كان قادراً على إيصال المنافع اللازمة عن العوض دون الألم، ومن

---

(١) المرجع السابق ص ١٩١.

ثم يكون الإيلام عبثاً وقبيحاً، أما إن كان للاعتبار فذلك لأن المنافع اللازمة عن الاعتبار لا تتم إلا بإيصال الآلام.

جـ - هل العوض يكون على قدر الألم؟ ذهب أبو علي - وقبله أبو الهذيل وقوم من معتزلة بغداد - إلى أن العوض يستحق دائماً لا سيما لغير المكلفين من الأطفال والحيوانات، أما أبو هاشم فقد ذهب إلى أن العوض ينقطع، تماماً كما أن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً.

ومع أنه لا يصح أن يقاس إحسان الله على إحسان الإنسان، ومع أنه كان يمكن لابن هاشم أن يعتبر دوام العوض من الله فضل، إلا أنه أراد ألا يرفع غير المكلفين إلى درجة المكلفين في استحقاق النعيم دون حسن قدموه وإنما لمجرد تحمل الآلام، ولذا يقال إن أبا علي قد رجع عن قوله وشاطر ابنه الرأي[1].

٦ - الاستحقاق:

هل الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل؟ أم يستحقان على الفعل وترك الفعل؟ ذهب أبو علي إلى أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل ولا يستحقان على الترك، أما عند أبي هاشم فإنه إذا كان الإنسان يثاب على فعل الواجب ويعاقب على ارتكاب المعاصي فإنه أيضاً يعاقب على ترك الواجب، فالإنسان لا يستحق خلود العذاب على ارتكاب الكبائر فحسب وإنما إن أخل بما افترض عليه من صلاة أو صوم أو زكاة.

وقد ألف أبو هاشم كتاباً في ذلك سماه «استحقاق الذم» وقد عد رأيه في هذه المسألة من أهم موضوعات الخلاف بينه وبين أبيه الذي ذهب إلى أن الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم فكيف يجوز الثواب أو العقاب على معدوم، ويرد أبو هاشم أن استحقاق الثواب أو

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٧.

العقاب لا يقع على معدوم، وإنما استحق المكلف ذلك على إخلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة(*).

وربما كان استحقاق المرء الذم على «ترك» ما افترضه الله عليه، بل واستحقاقه خلود العذاب على ذلك ما دام قادراً متمكناً عالماً بأوامر الله، ربما كان رأي أبي هاشم في ذلك واضحاً، وربما كان الخلاف بينه وبين مخالفيه سواء من المعتزلة أو غيرهم في ذلك في مسألة خلود العذاب، فهو لدى المسلمين جميعاً يستحق الذم والعقاب لتركه أداء ما افترضه الله عليه، ولكن أبا هاشم يرى استحقاق الذم لا على ترك الواجب فحسب وإنما على «عدم فعل» الحسن، ويميز أبو هاشم بين حالة «الترك» وحالة «عدم الفعل»، ولا ريب أن «الترك» معصية ما دام إخلالاً بواجب أو أمر إلهي، إذ يحاسب البخيل على «ترك» الإحسان عن عمد وعلم واستطاعة، ولكن لو أن مكلفاً قد طلب منه رد الوديعة فلم يردها لا عن عمد أو عجز وإنما عن سهو أو غفلة أو نسيان فهو يستحق الذم على «عدم الفعل»، بل لو أن إنساناً قادراً على إنقاذ غريق فلم ينقذه وإن لم يكن ذلك واجباً عليه فهو يستحق الذم لا على «ترك الواجب» - إذ أن ذلك ليس من عمله أو مفروضاً عليه - وإنما استحقاق الذم على «عدم الفعل».

وهكذا يكون الإنسان محاسباً لا على ترك ما افترض عليه من واجبات فحسب بل على «عدم أداء الفعل الحسن» وإن لم يكن مفترضاً عليه، ويبدو أن أبا هاشم قد قال بذلك بعد أن قال بضرورة أداء الفعل الحسن لحسنه بصرف النظر عن كونه مفترضا أو واجباً أو مأموراً به.

وقد شنع عليه خصومه بأن ألزموه الرأي أنه سمى من لم يفعل المعصية عاصياً لأنه لم يفعل ما أمر به وسمى من لم يفعل الواجب ظالماً وكافراً

(*) فلو أن عابر طريق صادف جريحاً فلم يسعفه ومضى لسبيله فمات الجريح، ولو أنه أسعفه لعاش فإنه يستحق في نظره الذم والعقاب.

وفاسقاً[1] وإن لم يوجد منه ظلم أو كفر أو فسق.

وقد دافع القاضي عبد الجبار عن أبي هاشم بقوله: «كما يوصف من لم يفعل القبيح بأنه مطيع دين تقي كذلك يوصف من لم يفعل الواجب بالعاصي والظالم والمذنب والمسيء» ولا خلاف بين العقلاء على تسمية من لم يؤدِ الأمانة إلى أهلها بأنه ظالم دون أن يخطر على بالهم إنه ارتكب فعلاً آخر يتوجه الذم إليه.

٧ - الإحباط:

يرى أبو علي أن من الكبائر ما يحبط صالح الأعمال كما تحبط الردة سابق الإيمان، قال تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾، (الحجرات: ٢)، ذلك إنه إذا كان الندم على ارتكاب معصية بعد توبة يمحو السيئة، كذلك الندم على إتيان الطاعة يمحو صالح العمل، يقول تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾، (البقرة: ٢٦٤)، إن حال المنان أو النادم على فعل الخير كحال من خاط لغيره ثوباً ثم فتقه قبل أن يسلمه إلى صاحبه، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق[3].

أما أبو هاشم فقد ذهب إلى أنه لا يجب من الله أن يضيع عمل عامل، فيقيم بين الحسنات والسيئات موازنة ويسقط من الحسنات بقدر ما عمل من السيئات، فلو أن مكلفاً عمل عشر حسنات وعشرين سيئة فإنه يسقط من الحسنات بقدر ما ارتكب من السيئات ولا يعاقب إلا على ما تبقى عليه، ويوافق القاضي عبد الجبار على رأي أبي هاشم، ذلك إن المكلف قد عمل من الحسنات ما كان يستحق عليها الثواب لو أتى بها منفرداً عن المعاصي،

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٨٩.
(٢) الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل ص ٢٥١.
(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠.

ومن ثم فيجب أن يستحق الثواب وإن دنسها بالسيئات[1] وأن يسقط عنه من العقاب، بمقدار ما قدم ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ (الزلزلة: ٧، ٨).

والواقع إنه لا خلاف جوهري بين الشيخين، فليست كل السيئات محبطة للحسنات، فلا يجوز تعميم رأي أبي علي في الإحباط على كل المعاصي، وإنما القاعدة في حساب الثواب والعقاب ما قال به أبو هاشم والله أعلم.

٨ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

هل يعلم ذلك عقلاً أم شرعاً؟ ذهب أبو علي إلى أن ذلك مما يمكن أن يعلم بالعقل، ذلك إنه إذا كان الإنسان يعلم حسن الفعل الحسن وقبح الفعل القبيح بالعقل، فإنه يلزم أن يعلم عقلاً وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكما أن عمل المعروف واجب ومعروف عقلاً كذلك الأمر به واجب، وكما إن الامتناع عن المنكر واجب ومعلوم عقلاً فكذلك المنع أيضاً واجب ولا فرق في قضية العقل بينهما[2].

أما أبو هاشم فقد ذهب إلى أن ذلك معلوم سمعاً لقوله تعالى: ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم فإنه يجب عليه النهي ودفعه لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه، أما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً.

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩.
(٢) المرجع السابق ص ٧٤٢.

ثانياً: نظرية الأحوال:

تمهيد:

ارتبطت نظرية الأحوال بأبي هاشم فهو أول من أحدث القول فيها، ولم تكن المسألة مذكورة قبله أصلاً، فضلاً عن أن كل من تبناها من بعده ـ وبعضهم أشاعرة ـ تابع له إذ هي نظرية مقرونة به.

تتعلق نظرية الأحوال بعلاقة الصفات الإلٓهية بالذات، ولتفصيل القول في مشكلة الصفات والذات حتى تأدت إلى قول أبي هاشم بالحال نستعرض المشكلة منذ نشأتها، ووجهات النظر فيها:

١ ـ وجهة النظر المسيحية: علاقة الجوهر بالأقانيم:

الله جوهر واحد ذو أقانيم ثلاثة:

الوجود والعلم والحياة، والأقانيم في البدء صفات ثم أصبحت أشخاصاً: الأب والابن وروح القدس، والأقانيم مستقلة بعضها عن بعض، ولذا أمكن أن يتجسد الأقنوم الثاني ـ أقنوم العلم أو الكلمة ـ في الابن «المسيح» فيصبح مغايراً للآب، وهذا هو مفهوم التثليث باختصار.

ـ وجهة نظر المعتزلة: وهي معارضة لوجهة النظر المسيحية تماماً، فبمقضى مفهوم التوحيد المعارض للتثليث المسيحي: الصفات عين الذات، وليست زائدة على الذات، كان يحكم فكر المعتزلة استبعاد أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد في الذات الإلٓهية، فالعلم والقدرة والحياة صفات هي عين الذات وليست زائدة عليها، تحكمت في تصور المعتزلة دلالة الكم ـ الوحدانية الخالصة واستبعاد أدنى تصور يمكن أن ينطوي على تعدد ـ، ولكن من ناحية أخرى واجهوا مشكلة الكيف أو المفهوم: إذا كان الله عالماً وعلمه هو هو، قادراً وقدرته هي هو، فما الفرق بين العلم والقدرة والحياة، قالوا تارة لاختلاف المعلوم عن المقدور، وبرروا تارة أخرى باختلاف أضداد هذه الصفات، ولكن المشكلة لا تزال قائمة، كيف تختلف الأضداد ولا تختلف

الصفات، هكذا ظلت المشكلة معلقة منذ العلاف والنظام، وأراد معمر بن عباد أن يحل مشكلة «المفهوم» وألا يكون الأمر بصدد وحدانية الله مقصوراً على «الماصدق» أو الكم، وقال بنظريته في المعاني: إنه إذا اختلفت صفة عن صفة فلا بدّ أن يكون ذلك لمعنى، كذلك القول في اختلاف الحركات والأعراض، نبه معمر أذهان المعتزلة إلى قضية «المعنى» أو إلى الدلالة المفهومية التي قصر عنها أصحابه السابقون عليه، ولكنه قصر عن تقديم حل كامل للإشكال.

وجاء أبو علي الجبائي ليدفع بالمشكلة إلى ذروتها أو عقدتها: مفهوم الذات الإلهية يقتضي كونه عالماً حياً قديراً، فليست هناك صفة أو حال زائدة على الذات من علم أو قدرة أو حياة تقتضي كونه عالماً حياً قديراً، وحقيقة أنه أفصح عن مراد أبي الهذيل الذي لم تتخلص له العبارة، ولكنه لم يقدم حلاً لمشكلة اختلاف المفاهيم، إذ أن دلالة العلم ليست هي دلالة القدرة وكذلك الحياة، وإذا كان أبو علي قد اعتبر هذه الصفات مجرد (اعتبارات عقلية) من أجل استبعاد أدنى تصور يستدل منه على قيام تعدد في الذات، فعبر بذلك عن الوحدانية الخالصة في مقابل التثليث المسيحي، فإن الاعتبارات العقلية لا بدّ أن تتباين معنى فليس معنى العلم هو معنى القدرة.

ولم يكن التصور المسيحي ـ بدلالة التثليث وتمايز كل أقنوم عن الآخر ـ هو وحده الذي أثار مناهضة ومعارضة الموقف المعتزلي، ولكن لقي المعتزلة ضغطاً مستمراً من فريق من المسلمين يلح في ضرورة اعتبار جانب المفهوم في الصفات، أولئك هم الصفاتية.

لقد ظل المعتزلة يلقون اتهاماً من جانب أهل السنّة بعامة والصفاتية بخاصة أنهم ـ أي المعتزلة ـ معطلة وأنهم نفاة للصفات، وكان لا بدّ من مواجهة الصفاتية مع الاحتفاظ بالتوحيد الخالص مناهضة للمسيحية.

---

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٣٩.

٣ ـ وجهة نظر الصفاتية(*)، (الصفات ليست عين الذات ولا غير الذات): لا يمكن القول إن علم الله هو الله، أو أن الله عالم وعلمه هو هو، وإنما معنى (عالم) أنه ذو علم (أنزله بعلمه) (النساء: ١٦٦) فالله عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام قديم، ولم يزل سبحانه علماً، قادراً حياً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً، ومعنى أن الله عالم أن له علماً وأنه قادر أن له قدرة وكذلك الأمر في سائر الصفات، وليس من مفهوم الذات إنه عالم أو قادر أو حي، أو مريد أو سميع أو بصير أو متكلم، وإنما هي صفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره.

وبصرف النظر عن اتهام المعتزلة للصفاتية إنهم شابهوا النصارى في إثبات صفات ليست هي الذات(**) فإنهم بحق قد حلوا مشكلة (المفهوم)، إذا أثبتوا دلالات الصفات ومعاينها، خلاصة القول كان هذا هو الموقف كما واجهه أبو هاشم: أصحابه من المعتزلة متهمون بالتعطيل ونفي الصفات، حلوا مشكلة الكم على حساب الكيف، قدموا التوحيد خالصاً ولكنهم عطلوا الصفات، فجاءت نظريته في الأحوال تفسيراً للجانب المفهومي في صلة الصفات بالذات.

النظرية: انتقد أبو هاشم موقف أبيه والسابقين عليه من المعتزلة، إذ ذهب أبو علي إلى أن ذات الباري علة لكونه عالماً قادراً، فرد أبو هاشم ليس

(*) الصفاتية جماعة من السلف أثبتوا لله صفات أزلية: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام: وقد سموا بذلك لأنهم يثبتون الصفات معارضين المعتزلة (المعطلة) أو نفاة الصفات، كان على رأسهم عبد الله بن كلاب المتوفي عام ٢٤٠ وأبو العباس القلانسي والحارث المحاسبي (الصوفي) ت ٣٤٣ هـ ويعد هؤلاء الرواد الأوائل للأشاعرة بحيث يمكن أن يسمى الأشاعرة (صفاتية)، هذا وقد جرت مناقشات عنيفة بين عباد بن سليمان المعتزلي وبين ابن كلاب حول صلة الصفات بالذات اتهم فيها المعتزلة بالتعطيل واتهم ابن كلاب بالتأثير بالنصارى في قولهم باستقلال الأقانيم كذلك أثبت الصفاتية الصفات الخبرية.

(**) لم يقل الصفاتية إنها غير الذات أو زائدة عليها إنهم على حد تعبير ابن تيمية يقولون بصفات زائدة على الذات المجردة عن الصفات لا عن الذات المتصفة بصفات.

من عرف الذات عرف بالضرورة كونه عالماً قادراً فضلاً عن أن هذه الصفات العقلية لا ترجع إلى الذات، حقيقة أنها لا تعرف على حيالها (انفرادها) وإنما تدرك مع الذات، ومع ذلك فالعقل يدرك أنها تشترك في معنى وتفترق في معنى آخر[1] ومن ثم لا يمكن أن يكون مفهوم العلم هو مفهوم القدرة.

وإذا لم تكن ذات الباري علة لكونه عالماً وقادراً لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة، فقد ذهب أبو هاشم إلى أن له علماً لما هو عليه في ذاته، **أي أنه ذو حال هي صفة معلومة** وراء كونه **ذاتاً موجوداً**[*].

وتعرف الحال بأنها كل صفة لموجود **لا تتصف بالوجود**، فلا يتعلق الحال إلا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود[**]، إذ الأحوال اعتبارات ذهنية أو تصورات عقلية ومن ثم فهي لا توصف بالوجود أو العدم، إنها لا موجودة ولا معدومة - لأن الوجود والعدم إنما يتعلقان بعالم الأعيان، إنها توصف بالثبوت - أو الإسناد - لأنها تتعلق بعالم الأذهان[***].

هكذا أثبت أبو هاشم للذات صفات مؤكداً تباين مفاهيمها مستبعداً عنها صفة الوجود العيني درءاً لشبهة التعدد.

ولم يفترق أبو هاشم بنظريته في الأحوال عن النسق العام للمعتزلة في تصورهم لوحدانية الله وصلة الذات بالصفات، ولم يقترب من موقف

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص ٩٢.

(*) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ١٣١ نشرة الفرد جيوم، لاحظ بدقة أنه وصف الحال بأنها معلومة بينما وصف الذات أنها موجودة، فالأحوال أو الصفات اعتبارات عقلية هي موضوع علم بينما الذات لها وجود عيني. فلم يجعل للصفات وجوداً عينياً حتى لا يكون تعدد في الذات فتماثل أقانيم المسيحية بالنسبة للجوهر.

(* *) هذا التعريف للباقلاني وليس لأبي هاشم.

(* * *) لاحظ الاتساق التام في النزعة العقلية بين إثباتهم شيئية المعلوم (أو المعدوم حسب تعبير الخصوم) وبين استبعاد أبي هاشم مجال الوجود والعدم عن الأحوال. وراجع ما سبق أن قلناه تحت عنوان (شيئية المعدوم).

الصفاتية الذين أنكروا أن تكون الصفات عين الذات، ذلك إن هذه الصفات لا تعلل ولا تدرك حيالها - أي منفردة أو مستقلة - وإنما تعلم أو تدرك مع الذات، والأحوال عند أبي هاشم تنقسم إلى قسمين:

١ - ما يعلل: وهو كل حكم لعلة قامت بذات بشرط في ثبوتها الحياة، فالعلم والقدرة وكذلك السمع والبصر صفات يشترط لإثباتها الحياة وتعلل بالحياة.

٢ - ما لا يعلل: وهو كل صفة إثبات للذات من غير علة زائدة على الذات(*) كتحيز الجوهر وكونه موجوداً وكون العرض عرضاً والسواد لوناً.

وصفات الله من حيث صلتها بالذات ليست من النوع الثاني، إذ لا يندرج تحت مفهوم (الذات) إنه عالم قادر، يرد أبو هاشم بذلك على أبيه الذي جعل أخص صفات الباري هو القدم، ثم جعل الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم ومن ثم يمكن أن يستخلص من مفهوم القدم أنه عالم حي قدير، فكان رد أبي هاشم إن القدم إذا بحث في حقيقته لا يفيد إلا نفي الأولوية - أو الابتداء -، والنفي يستحيل أن يكون أخص وصف، وكيف نستخلص صفات إيجابية كالعلم والقدرة من معنى القدم الذي هو نفي الابتداء.

على أنه إذا كانت الصفات أحكاماً لا تتدرج تحت مفهوم الذات فهي لا تعلم ولا تدرك مستقلة عن الذات، كما لا يدرك كون الكائن سميعاً أو بصيراً مستقلاً عن كونه موجوداً أو حياً.

ويؤكد أبو هاشم الجانب المفهومي للصفات أو بالأحرى تمايز الصفات، إذ يتميز الموجود عن غيره بخاصية هي حال، وما تتماثل المتماثلات به

(*) الأحوال التي لا تعلل هي القضايا التحليلية بتعبيرنا الحديث إذ أن المحمول لا يضيف شيئاً جديداً لمفهوم الموضوع كقولنا: الجوهر متحيز - الجسم ممتد - السواد لون.

وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع.

إن العقل يقضي ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي: السوادية والبياضية، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، فبم يتمايزان؟ إن التمايز بينهما إنما يرجع إلى الحال.

غير إن الصفات الإلٓهية غير معلومة على حيالها (انفرادها أو استقلالها)، إذ قد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالإضافات والمماسة والقرب والبعد(*)، كذلك الصفات في صلتها بالذات، والمعلومان متمايزان من قدرة أو حياة ولكن بالذات واحدة، وما تمايز المعلومين إلا تعدد الوجهين أو الاعتبارين أو الحالين دون أن يناظرهما وجود عيني لموجودين.

ويبدو إن أبا علي الجبائي قد أشفق على المفهوم المعتزلي لوحدة الذات والصفات أن تتزعزع تحت تأثير التأكيد المفهومي للصفات في نظرية الأحوال، ومن ثم عارضها مؤكداً إن قولنا (عالم لذاته) لا يقتضي كونه عالماً وجود صفة أو حال يوجب كونه عالماً، مرجعاً اشتراك الأسماء في أجناس أو افتراق الأنواع المندرجة تحت الأجناس إلى الألفاظ الدالة عليها فقط، أما الموجودات العينية (الأفراد) فإنما تختلف وتتماثل لذواتها المعينة، فالسواد والبياض يندرجان تحت جنس فوقهما هو اللون، وهو مجرد لفظ دال على ما يندرج تحته من أنواع، فالاشتراك أو الافتراق إنما يرد إلى الألفاظ وأسماء الأجناس.

وقد رد على ذلك أبو هاشم بأن الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء

(*) كل هذه الأمثلة تقضي وجود طرفين ولا تدرك إلا بهما معاً، فاللفظان المتضايفان لا بدّ أن يكون بينهما نسبة بين طرفين (زوج وزوجة) (أب وابن) كذلك المماسة إذ الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف أو مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر وكذلك القول في القرب والبعد لا بدّ من جسمين، كذلك الصفات الإلٓهية في علاقتها بالذات لا تعلم منفردة أو مستقلة وإنما تدرك متصلة بالذات وكما أن السمع أو البصر لا يدرك مستقلاً عن الحياة كذلك العلم أو القدرة لا تدرك مستقلة عن وجود الذات.

اللفظ وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته، ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات، إذ يجد الإنسان في نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان، فلم يبق إلا أن يقال هي معانٍ موجودة متحققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها، إنه لا وجود لها في الخارج لأنه لا وجود للكليات في الأعيان.

هكذا تأدى البحث في صلة الذات بالصفات وهو موضوع كلامي بحت إلى أبحاث منطقية وفلسفية(*).

أما الأبحاث المنطقية فتثار فيها مشكلتان:

١ ـ بالنسبة للحدود: أيهما أسبق: الحد الكلي أم الجزئي؟ هل الكليات سابقة منطقياً على أفرادها أم أن العقل قد استخلصها بعد أن جردها من هذه الأفراد؟

٢ ـ بالنسبة للقضايا: أيهما يشكل موضوع العلم: القضية الكلية ـ إذ لا علم إلا بالكلي على حد تعبير أرسطو ـ أم القضية الجزئية إذ ليس في العقل شيء إلا وقد مر على الحواس، ولا يمر على الحواس ولا يدرك إلا ما هو جزئي؟.

(*) هكذا كانت أبحاث المتكلمين: نقطة البدء موضوع كلامي بحت وثيق بالإلّهيات بالمفهوم الإسلامي ثم يؤدي بهم الجدل والمناظرة إلى موضوعات فلسفية ومنطقية، قد يستعينون في ذلك لفلسفة اليونان أو منطق أرسطو ولكنهم لا يتبعونه إن في الرأي وإن في المشكلات وإنما ينتقون ويتخيرون. مجرد مصطلحات يسخرونها لخدمة موقفهم الكلامي وهم في ذلك يفترقون عن فلاسفة الإسلام المشايعين لفلسفة اليونان المعتقدين أنه بأفلاطون وأرسطو قد ابتدأت الفلسفة وإليهما منتهاها هذا من جهة، ومن جهة أخرى لقد عبر المتكلمون عما ينبغي أن يكون في كل حضارة أصيلة تريد لنفسها الازدهار فموقفهم بصدد الحضارات الأخرى: الالتزام بموقف منبثق من صميم الفكر الإسلامي (صلة الذات بالصفات مثلًا) ثم الاختيار والانتقاء من أفكار الحضارات الأخرى ما يرونه مناسباً لتدعيم موقفهم، فلم تكن موضوعات الفلسفة اليونانية مشكلات أو نظريات تشكل لديهم نقطة الابتداء.

تنبثق عن هذه الأبحاث المنطقية مشكلات أبستمولوجية (عرفانية) فلسفية:

١ ـ هل للكليات من أجناس وأنواع وجود في الأعيان؟ فإن كانت كذلك فكيف ذلك وليس في الخارج إلا ذوات وأفراد؟ إلى هذا الرأي يذهب المذهب الواقعي، فإن لم يكن لها وجود في الأعيان فما قيمتها؟ هل هي مجرد ألفاظ ـ أو بالأحرى بطاقات ـ لا قيمة لها في ذاتها إلا من حيث دلالتها في الخارج؟ فقيمة لفظ «إنسان» في مجرد الدلالة أو الإشارة إلى أفراد الناس تماماً كقيمة اسم العلم: زيد مثلاً ـ في مجرد أنه بطاقة بها يعرف زيد عن سائر الأشخاص؟ إلى هذا الرأي يذهب الاسميون حيث الكليات ليست إلا مجرد «أسماء».

٢ ـ أم أن الكليات من أجناس وأنواع تصورات عقلية مدكرة بالضرورة ـ أو الفطرة ـ أو الاستدلال والعقل ـ وهي سابقة منطقياً على الأفراد؟ إلى هذا الرأي يذهب المذهب العقلي؟ ومن ثم فإن لها اعتباراً في ذاتها ما دامت هي من صنع العقول وهذا هو رأي التصوريين(*).

(*) ١ ـ المذهب الواقعي Realism يجعل الوجود متمايزاً عن العقل، وإن الكليات موجودة بمعزل عن المحسوسات ذلك اتجاه الواقعية في العصر الوسيط، أما في العصر الحديث فيتبنى الرأي القائل: ما في الأذهان مطابق لما في الأعيان.

راجع يوسف كرم: المعجم الفلسفي ص ١٨٤.

٢ ـ المذهب الاسمي Nominalism المعنى الكلي قائم في عقل العارف ولا مقابل له في الخارج. وهو يقوم مقام كثرة الأفراد وأول قائل بذلك روسلان Roscelin (ت ١١٢٣) ص ١٥ (لاحظ أنها أثيرت في العالم الإسلامي في تاريخ سابق على إثارتها في العصور الوسطى المسيحي).

وللمشكلة نقطة بدء فلسفية وأخرى دينية، أما نقطة البدء الفلسفية فقد أثارها بوتيس Boethius من إشارة عابرة لفورفوريوس بما يفيد أن مقولات أرسطو ليست إلا ألفاظاً أو أسماء وليست أشياء، أما نقطة البدء الدينية أو اللاهوتية فقد أدّت إسمية روسلان إلى القول بأن الثالوث المسيحي يتألف من ثلاثة أقانيم متمايزة هي جواهر متمايزة مما جعل أنسلم يرد عليه بأنه يثبت آلهة ثلاثة راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية ص ٥٧، ٧٥، ٨١، ٢٠١ وكذلك عبد الرحمن بدوي فلسفة العصور الوسطى ص ٦١ ـ ٦٦ وراجع تعليقات الدكتور بدوي القيّمة على نظرية الأحوال بكتابه مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٣٦٠ وما بعدها.

٣ ـ المذهب التصوري: مذهب يقرر أن لا مقابل للكليات في الخارج من حيث هي من صنع العقل ويقابل المذهب الواقعي، المعجم الفلسفي ص ١٦١.

وقد قدم الشهرستاني عرضاً لنظرية الأحوال يدل على تملكه لناصية المشكلة ووجهتي نظر المؤيدين والمخالفين، ثم وقف موقف الحاكم ليفصح عما أخطأ فيه كل فريق وما أصاب فيأخذ على نفاة الأحوال أنهم ردوا العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة وأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها، ماذا لو رفعت الألفاظ هل ترتفع بذلك القضايا العقلية؟ حتى البهائم ـ وهي لا تعرف اسم «العشب» ـ تعلم بفطرتها إن أكلت عشباً ثم رأت ما يماثل الأول إنه مأكول لأنه من «جنس» الأول وتعرف ضده فتهرب منه، لقد حسمتم على أنفسكم باب الحد وشموله للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم، لا بل حسمتم على العقول باب الإدراك وعلى الألسن باب الكلام، فإن العقل يدرك الإنسانية كلية عامة لجميع نوع الإنسان مميزة عن الشخص المعين المشار إليه، وكذلك العرضية كلية لجميع أنواع الأعراض، من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية، وهذا السواد بعينه، وهذا مدرك بضرورة العقل، وهو مفهوم العبارة، إذ العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول العبارة والمعبر عنه، ولو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية وروسية لم يتبدل المعنى المدلول، فما من كلام تام إلا ويخصّ معنى عاماً فوق الأعيان المشار إليها بهذا، وتلك المعاني العامة من أخص أوصاف النفوس الإنسانية.

كذلك يأخذ عليهم الشهرستاني رد التمييز بين الأنواع إلى الذوات المعينة، فإن الشيء إنما يتميز عن غيره بأخص وصفه، فيرد عليهم بأن أخص وصف نوع الشيء غير أخص وصف ذات الشيء، والعقل هو الذي يدرك أخص أوصاف النوع بينما يدرك الحسّ أخص أوصاف الذات.

أما ما يأخذه على مثبتي الأحوال فهو قولهم إنها لا موجودة ولا معدومة(*) إذ الوجود عندهم حال، فكيف يصح أن يقال: الوجود لا يوصف بالوجود...

(*) مراد أبي هاشم من وصفه الأحوال إنها لا موجودة ولا معدومة إنها لا تتعلق بمجال الوجود فلا =

ثم يدلي الشهرستاني بحكمه في المسألة بعد تقييمه لموقف كل فريق بقوله: فالحق في المسألة إذن أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ، ولا ملاحظة جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهي: إما أن ترجع إلى الألفاظ المحدودة وقد أبطلناه وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها وقد زيفناه، فلم يبق إلا أن يقال: هي معانٍ موجودة محققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عرض مطلقاً ولا لون مطلقاً، بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنىً كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه، ويعتبر العقل منها معنىً ووجهاً، فتصاغ له عبارة، حتى لو طرحت العبارات أو تبدلت لم يبطل المعنى المقدّر في الذهن المتصور في العقل.

فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردّوها إلى العبارات المجردة، وأصابوا حيث قالوا: ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار.

ومثبتو الأحوال أخطأوا من حيث ردّوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا من حيث قالوا هي معانٍ معقولة وراء العبارات، وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان، بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة، وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه، غير أن بعضهم يعبّر عنها بالتصور في الأذهان، وبعضهم يعبّر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ، وبعضهم يعبّر عنها بصفات الأجناس والأنواع، والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبّر المعبّر عنها بما يتيسر له، فالحقائق والمعاني إذن ذات اعتبارات ثلاثة: اعتبارها في ذواتها وأنفسها، واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان، وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص، وهي من حيث هي مقصورة على الأذهان يعرض لها أن تعمّ وتشمل، وهي باعتبار

= توصف بأنها موجودة أو معدومة وإنما هي صفات تدرك بالعقل.

ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص.

ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال إشكاله في مسألة الحال ويتبين له الحق في مسألة المعدوم: هل هو شيء أم لا[1].

نريد أن تخلص من ذلك إلى ما يأتي:

١ ـ أن نظرية الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات بين الاسميين والتصوريين وأن أبا هاشم بإثباته الأحوال قد نحا منحى التصوريين وأنه في ذلك أقرب إلى التعبير عن روح الاعتزال في نزعته العقلية.

ومن ناحية أخرى كان مخالفوه من منكري الأحوال وعلى رأسهم والده معبرين عن موقف المعتزلة بصدد صلة الذات والصفات، استبعاد الجانب المفهومي من الصفات إذا كان إثباتها يؤدي إلى التمايز بينها تمايزاً يلمح فيه التعدد في الذات الإلهية، الأمر الذي أدى بهم إلى تبني موقف الاسميين: الصفات ليست إلا أسماء هذا من جهة، ومن جهة أخرى إلى إنكار نظرية الأحوال إذ لا فرق بينها وبين مذهب الصفاتية، وهؤلاء يلزمهم مذهب النصارى في قولهم: واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية.

ولكن أبا هاشم لم يذهب مذهب الصفاتية، لأن الصفات عنده لا تعلم بحيالها وإنما من حيث صلتها بالذات تماماً كما لا يتصور السميع سميعاً إلا من حيث كان موجوداً حياً.

ومن ثم لم يجد فريق من المعتزلة حرجاً في متابعة أبي هاشم ثم تابعته الزيدية في ذلك، ونظراً لإثباته الجانب المفهومي من الصفات، فقد لقيت نظريته قبولاً من بعض الأشاعرة وهؤلاء متابعون للصفاتية.

٢ ـ إن نظرية الأحوال وثيقة الصلة بالأبحاث المنطقية والفلسفية ولقد

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٤٣ ـ ١٤٩.

(*) لاحظ العبارة الدقيقة لمثبتي الأحوال في ردهم على(*) المنكرين: دعوتمونا إلى المحسوس ودعوناكم إلى المعقول (الشهرستاني: نهاية الاقدام) ص ١٣٤.

عرضها الشهرستاني عرضاً فلسفياً، ومع ذلك فنقطة البدء فيها لا تتصل إطلاقاً بموضوعات الفلسفة اليونانية، فلم يكن المثبتون أو المنكرون متابعين لأفلاطون أو أرسطو، وإنما كانت نقطة البدء وثيقة الصلة بموضوعات علم الكلام بل إنها انبثقت عن البحث في ذات الله وصفاته ولا شيء غير، نظرية الأحوال نموذج لنظريات علم الكلام بعامة في أنه لا يصح أن يلتمس لها نقطة بدء في الفلسفة اليونانية، بل لا نعدو الحق إذا قلنا إنها لا تفهم بل سيحوطها الغموض والاضطراب لو التمسنا لآراء المتكلمين أصولاً يونانية، ربما اطلعوا على فلسفة اليونان، وربما أفادوا منها مصطلحات ومقدرة كلامية (= جدلية) ولكنهم لم يتابعوا فلاسفة اليونان ولم يقتفوا آثارهم بأية حال، وإنما التزموا بما اعتقدوه واعتنقوه من فكر الإسلام لا فرق في ذلك بين المعتزلة وبين الخصوم.

٣ ـ أشار الشهرستاني إشارة عابرة ولكن لها مغزاها حين ربط بين نظرية الأحوال وشيئية المعدوم، بين صفات الله ومعلومات الله التي لم توجد بعد، كلاهما لا يتصلان بمبحث الوجود وإنما بمبحث المعرفة، كلاهما منع إطلاق لفظ الوجود عليه، وإنما أطلق لفظ «الثبوت» على الحال «والشيئية» على المعدوم، وما الشيئية لدى المعتزلة إلا الثبوت، والنظريتان متسقتان بل ومنبثقتان عن النزعة العقلية لدى المعتزلة(*).

٤ ـ وخلاصة القول في نظرية الأحوال: إن المعتزلة من أبي الهذيل إلى أبي علي قد ضيقوا على أنفسهم حين تصوروا إن إثبات الصفات للذات الإلهية يؤدي إلى الموقف المسيحي بما ينطوي عليه من تعدد أو بالأحرى تثليثاً، لقد قيدهم هذا التصور حتى لم يستطيعوا التخلص من تصور التوحيد خالصاً إلى «بتعطيل» مفهوم الصفات ـ ولا أقول تعطيل الصفات كما وصفهم

(*) يفهم مذهب الاعتزال ـ كما يفهم أي مذهب آخر ـ في ضوء منهج تكاملي يربط بين الآراء ويعتبرها أعضاء في نسق متكامل، أما تجزئة الرأي إلى عبارات والتماس أصل أجنبي لكل قضية وأحياناً لكل لفظ فلا يؤدي إلا إلى التشويش والغموض.

الخصوم، حتى جاء أبو هاشم فحررهم من هذا التحرج المبالغ فيه وخلصهم من أن يكون أسارى موقف معارضة المسيحية، ذلك أن إثبات معاني الصفات لا يفيد التعدد بأية حال، فالذات الإلهية - من حيث هي ذات - تنتمي إلى عالم الأعيان كسائر الموجودات، والصفات الإلهية تتعلق بعالم الأذهان حيث المعاني، وعالم الأعيان يتميز بالوجود بينما يتصف عالم الأذهان بالثبوت، المجالان متمايزان، ومن ثم فلا حرج في إثبات صفات - لها معاني ومدلولات - لله دون أن يقتضي ذلك التعدد بحال، لأن الصفات لا تنتمي إلى عالم الأعيان ولا تتصف بما تتصف به الموجودات من وجود أو عدم، ومن ناحية أخرى - تأكيداً لاستبعاد التحرج من شبهة التعدد - أكد أبو هاشم أن هذه الصفات لا توجد ولن توجد «بحيالها» أي مستقلة عن الذات.

هكذا وضع أبو هاشم مشكلة الذات والصفات في موضعها الصحيح، فوحدانية الله لا تقتضي إطلاقاً تعطيل معاني الصفات، لقد ميز بين المجالين: مجال «الذات» وانتماؤها إلى عالم «الأعيان» ومجال «الصفات» وانتسابها إلى «الأذهان»، ثم حدد العلاقة بينهما مما حفظ للمعتزلة تصورهم للتوحيد الخالص وبما أبعد عنهم الاتهام بالتعطيل. لقد جاءت نظرية الأحوال لتكون خاتمة المطاف لمشكلة (الذات والصفات) من وجهة نظر المعتزلة.

٥ - وجاءت خاتمة مطاف أخرى من وجهة نظر فقهية أمكن بها أن تحل المشكلة حلاً حاسماً من منظور لغوي، لقد خلط المعتزلة الأوائل بين الصفة والموصوف، بين الاسم والتسمية حين قالوا: قدرة الله هي الله، علم الله هو الله وليست القدرة لغوياً هي القادر ولا العلم هو العالم، ولكن من ناحية أخرى لا يمكن أن يتصور القادر مجرداً عن القدرة ولا العالم وقد تعرى عن العلم.

فالعلم والقدرة والحياة صفات مشتركة موجودة في الأذهان لا في الأعيان، بينما الموجود في الأعيان مختص لا اشتراك فيه، إنه يعرض للذهن ذات وصفة، كل على حدة، فليست الصفة هي نفس الذات ومع ذلك لا

تنفك صفة العلم عن القادر في الخارج.

يقول الطحاوي[1]: إنك إذا قلت: أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل والتي لا تنفك عنه بوجه من الوجوه، وإذا قلت: أعوذ بعزة الله فقد عذت بصفة من صفات الله ومع ذلك لم تعذ بغير الله، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات، فإن ذات في أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة أي ذات وجود - ذات قدرة - ذات عز - ذات علم، فذات كذا بمعنى صاحبة، تأنيث «ذو»، هذا أصل معنى الكلمة، فعلم أن الذات لا يتصور انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه وأن عرض للذهن افتراض ذات مجردة عن الصفات فإنه تماماً كما يعرض المحال. وقد قال ﷺ: أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد، أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق. ولم يعذ النبي عليه السلام بغير الله.

وهكذا ذهب المعتزلة إلى شأو بعيد في أبحاث كلامية حول الذات والصفات، بينما وجد أهل السلف حلاً يسيراً على أساس تحليل لغوي وبحث فقهي وذلك ما ارتضاه لنفسه جمهور المسلمين.

(١) أبو جعفر الطحاوي شرح صدر الدين بن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢ هـ): شرح الطحاوية على العقيدة السلفية ص ٦٤.

٣ ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد(*) (ت ٤١٥ هـ)

يمثل القاضي عبد الجبار أهمية كبرى من زاويتين:

١ ـ زاوية بالنسبة إلى المعتزلة: إذ هو يمثل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، حقيقة لقد تسرب التشيع إلى الاعتزال ممثلاً في معتزلة بغداد في عصر سابق، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأحرى شيعة معتزلة، فالتأريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار.

(*) عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن عبدالله الهمذاني الأسد آبادي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به. عند الأطلاق غيره (السبكي: طبقات الشافعية) و٣ ص ٢٢٠ والأسد آبادي نسبة إلى أسد آباد أما الهمذاني نسبة إلى همذان من بلاد الري جنوب بحر الخزر «قزوين»، وكانت الري من مراكز الحضارة الإسلامية زمن بنى بويه ـ أي عصر القاضي عبد الجبار، وكان أهلها موزعين بين الشيعة والشافعية والحنفية، تنتقل بين الري وبغداد والبصرة، وفي البصرة تحول عن مذهب الأشاعرة إلى الاعتزال حيث لقي بها أبا إسحق إبراهيم ابن عباس وأبا عبدالله البصري، وعن طريق ابن عياش تعرف عليه الصاحب بن عباد وزير مؤيد الدولة فعينه الصاحب قاضياً للقضاة منذ عام ٣٦٧ هـ وبقي بهذا المنصب حتى عزله فخر الدولة بعد وفاة الصاحب عام ٣٨٥ هـ وصودرت أمواله.
ومع أن القاضي عبد الجبار قد عاش في عصر نفوذ بني بويه وكانوا مؤيدين للمعتزلة إلا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة فكان تيار العصر أقوى مما يمثله القاضي من اعتزال خالص، ومن ثم كان هو آخر حلقة فيه لا سيما بعد ما تلقاه الاعتزال من طعنات الأشاعرة.

٢ ـ زاوية بالنسبة إلى دارسي فكر المعتزلة: كانت معلوماتنا عن المعتزلة مما كتبه عنهم الخصوم حتى نشر كتاب الانتصار للخياط كما سبق القول ولم يكن ذلك كافياً، ثم كان من حسن حظ القاضي عبد الجبار ـ دون سائر المعتزلة ـ ومن حسن حظ الدارسين كذلك، إن كثيراً من مؤلفات القاضي قد وصلت إلينا وهي مؤلفات ضخمة أهمها، «المغنى في أصول الدين» في ٢٠ مجلداً عثر منها على ١٤ مجلداً فقط، وشرح الأصول الخمسة، والمجموع من المحيط بالتكليف، وقد عرض القاضي في كتبه هذه لآراء من تقدم عليه من شيوخ الاعتزال فتغيرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييراً شاملاً، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام.

وأما عن مكانة القاضي عبد الجبار العلمية فقد وصفه صاحبه الوزير الصاحب ابن عباد بأنه أعلم أهل الأرض في زمنه، كما قال عنه الحاكم الجشمي (ت ٥٤٥ هـ)[1]: وليس تحضرني عبارة تحيط بقدر محله في العلم والفضل، فإنه الذي فتق علم الكلام ونشره ووضع فيه الكتب الجليلة التي بلغت المشرق والمغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد من قبله، وطال عمره[*] مواظباً على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه، وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ.

تلقى العلم على كبار المحدثين في عصره من أمثال أبي الحسن ابن سلمة القطان (ت: ٣٤٥ هـ) وهو محدث قزوين وعالمها كما يصفه الذهبي، وعلي عبد الرحمن بن حمدان الجلاب (ت: ٣٤٢ هـ) وله ميل إلى الاعتزال

---

(١) الحاكم الجشمي: شرح العيون ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٦٥.

(*) عاش القاضي عبد الجبار تسعين سنة.

مع ندرة المعتزلة بين المحدثين، وعبد الله بن جعفر (ت: ٣٤٦ هـ) والزبير ابن عبد الواحد الأسد أبادي (ت: ٣٤٧ هـ) وهو أول من تلقى عنه عبد الجبار إذ هو من بلدته.

وكان القاضي عبد الجبار أشعرياً في الأصول شافعياً في الفقه حتى سن الرابعة والعشرين حين لقي أبا إسحق إبراهيم بن عياش البصري وبفضله تحول إلى الاعتزال(*)، وكان أبو إسحق قد صحب أبا هاشم الجبائي وأبا علي بن خلاد وأبا عبدالله بن الحسين بن علي البصري (ت: ٣٦٧ هـ) ببغداد وقد أشار القاضي بفضله عليه.

أما تلاميذه فيؤلفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه: المنية والأمل، وأبرز تلاميذه:

أ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وإليه انتهت رئاسة المعتزلة بعد القاضي، وكان القاضي يحيل إليه في المسائل التي ترد عليه، وأهم مؤلفاته: ديوان الأصول، والمسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين.

ب ـ أبو الحسين محمد بن علي البصري (ت: ٤٣٦ هـ) وقد خالف القاضي في مسائل، إذ كان القاضي أميل إلى أبي هاشم بينما كان أبو الحسين أميل إلى أبي علي الجبائي، هذا وقد أقحم الفلسفة وعلوم الأوائل في علم الكلام مما سبب نفرة كثير من رجال المعتزلة منه، يقول الحاكم الجشمي: نفر المعتزلة من أبي الحسين لسببين: أولهما أنه خلط كلامه بكلام الأوائل، وثانيهما: أنه رد على المشايخ في كتبه بما لا يصح، ومن مؤلفاته: المعتمد في أصول الفقه ـ الإمامة في الرد على الشريف المرتضى أو نقض الشافي في الإمامة ـ نقض المقنع في الغيبة ـ تصفح الأدلة.

جـ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه (ت: ٤٦٩ هـ): ويبدو أنه

(*) تحول إلى الاعتزال في سن مبكرة لا تسمح بأن تجعل من تحوله حدثاً فكرياً هاماً كما حدث للأشعري، وربما كان أثره عليه اهتمامه بالكلام أكثر من الحديث أو الفقه.

صحب القاضي مدة مكنته من جمع ما أملاه القاضي في كتاب: المجموع من المحيط بالتكليف، كما ألف كتاب: التذكرة في لطيف الكلام.

د ـ أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني (ت: ٤٨٨ هـ): شهرته كمفسر أكثر من شهرته كمتكلم، فله كتاب «التفسير الكبير» وفيه آراء معتزلية، وكان القزويني يميل إلى التشيع الزيدي.

هـ ـ أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي: شيخ الزيدية في العراق إذ تبع المؤيد بالله إمام الزيدية كما صحب القاضي عبد الجبار، وكانت بينه وبين أبي بكر الباقلاني مناظرات.

و ـ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (ت: ٤٣٦ هـ) نقيب العلويين في بغداد ـ من الشيعة الإمامية، ويعد هو وأخوه من أعلام الأدب العربي وله كتاب الأمالي (أمالي المرتضى: أو غرر الفرائد ودور القلائد)، وقد عارض القاضي عبد الجبار في موضوع الإمامة وألف في ذلك كتابه الشافي، وقد رد عليه أبو الحسين البصري.

وهناك آخرون من أمثال أبي القاسم التنوخي (ت: ٤٤٧ هـ) وأبي عبدالله الصيمري.

ومن الملاحظ أن كثيراً من تلاميذ القاضي عبد الجبار كانوا شيعة لا سيما من الزيدية الذين حفظوا وحافظوا على فكر المعتزلة وتراثهم بصرف النظر عن مزجه بمعتقداتهم.

مؤلفاته:

من المتعذر حصر مؤلفات القاضي عبد الجبار، إذ ينسب إليه الحاكم الجشمي أنه صنف أربعمائة ألف ورقة في كل فن وعلم(*).

(*) يمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من هذه الكتب وأماكن المخطوطات، وما حقق ونشر منها وأسماء محققيها وتقييم للكتب المحققة من مؤلفات القاضي إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن =

١ ـ في علوم القرآن والتفسير:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن (نشر).

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه ـ العمد ـ شرح العمد ـ النهاية.

وقد استند كثير ممن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ **مؤلفات:** كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ **أمالي:** المغني في أصول الدين (٢٠ جزء عثر منها على ١٤ جزءاً في اليمن وقد نشرت) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نشر).

= بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٣٨٥ ـ ٣٩١. أما المصادر التي ذكرت فيها: أسماء مؤلفات القاضي عبد الجبار فيمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور عبد الكريم العثمان: قاضي القضاء عبد الجبار بن الهمذاني ص ٥٧ ـ ٧٢ هذا وقد ذكر أسماء كثير من كتب القاضي الحاكم أبو السعد الجشمي في كتابه شرح العيون ص ٣٦٧ ـ ٢٦٩ نشره فؤاد سيد كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

كتاب الحكمة والحكيم - شرح الأصول الخمسة (نشر).

جـ - شروح: شرح الجامعين - شرح الأصول - شرح المقالات - شرح الأعراض.

د - في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع - نقض الإمامة.

هـ - أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) - العسكريات (من بلدة العسكر) القاشانيات - الخوارزميات - الكوفيات - المصريات.

و - في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران) ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء ونصيحة المتفقه.

هذا وتعد كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم، وقد أحدث ما نشر منها خصوصاً: المغني - شرح الأصول الخمسة - المجموع من الحيط بالتكليف تغييراً شاملاً في معلوماتنا عن المعتزلة بعد أن شوهها ومسخها الخصوم على مدى قرون.

أراؤه الكلامية:

أولاً: الله:

أ - معرفة الله:

معرفة الله متولدة عن النظر، فلا يعرف الله ضرورة، إذ لو كانت معرفة الله ضرورة لما اختلف فيه العقلاء، كما لا يختلفون في الضروريات، ولأجمعوا على معرفته حق المعرفة إجماعهم على سواد الليل وبياض النهار، ولما وجدنا من يكفر بالله ويلحد فيه بل من يرتد بعد إيمان، فعلمنا أن معرفة الله ليست ضرورية، ذلك أن العلم الضروري هو علم اضطراري مبتدأ في العقول، ولو كانت معرفة الله ضرورية اضطرارية لكان المشركون في جهلهم

بـالله معذورين إذ لكـان مثلهم في ذلـك مثـل المجـانـين أفعـالهم ليست بإرادتهم(١).

كذلك لا يعرف الله مشاهدة وإلا لشاهده الناس عياناً.

ولا يقال يعرف الله بالتقليد، أي الأخذ عن الغير، لأن التقليد ليس طريقاً إلى علم يقيني، ومن سيخصه المقلد بتقليده، والمذاهب كثيرة والناس مختلفون.

وإذا كان الله لا يعرف ضرورة(*) ولا مشاهدة ولا يصح أن يعرف تقليداً فلم يبق إلا أن يعرف بالنظر، ومعرفة الله أولى الواجبات، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله، كما أن الواجبات العقلية متأخرة عن العلم به.

ب ـ صفات الله:

يقسم القاضي الصفات الإلّهية إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيها غيره نحو كونه قديماً غنياً عن العالمين.

٢ ـ صفات يشاركه غيره في نفسها ويخالفه في كيفية استحقاقه لها: نحو كونه موجوداً حياً عالماً قادراً، إذ يستحق الله هذه الصفات لذاته بينما يستحق غيره هذه الصفات لغيره ـ فالله هو الذي أقدر الإنسان على العقل.

وقد تبنى القاضي مذهب أبي علي في صلة الصفات والذات،

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٤.

(*) لا يتعارض هذا مع ما سبق أن أشرنا إليه في باب المعرفة عند العلاف إذ هي من جهة ليست مبتدأه في العقول كالضروريات ومن جهة أخرى لا تقتضي استدلالاً عقلياً لا يقدر عليه غير العلماء وأرباب الفكر إذ بمجرد النظر البسيط يمكن التوصل إلى معرفة الله جملة: وجوده ووحدانيته وعدله.

ويفند قول الأشعري إن الله قادر بقدرة قديمة عالم بعلم قديم حي بحياة مريد بإرادة سميع بسمع بصير ببصر، إذ لو كانت كذلك لوجب أن تكون هذه المعاني مماثلة للذات الإلٓهية الأمر الذي يوجب التعدد في ذاته.

٣ ـ صفات يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي نفس جهة الاستحقاق: نحو كونه مريداً كارهاً، غير أن الله يريد ويكره لا بإرادة وكراهة موجودتين في محل بينما الواحد منا يريد ويكره لمعنيين محدثين في قلبه(١).

وإذا كان ما سبق من صفات يصح أن يتصف الله بها، فإن هناك صفات لا يجوز أن يتصف الله بها، نحو كونه جسماً، لأن الأجسام لا تنفك عن الحوادث ومن ثم فهي محدثة، ولا يصح أن يكون القديم محدثاً، ويتأول القاضي الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرها التشبيه.

وإن كان الله ليس جسماً فإنَّه لا يصح أن يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة وينتقد موقف الأشعري في ذلك(*).

ثانياً: العالم

حدوثه:

إذا كان القدم صفة ذات لله يختص بها ولا يشاركه فيها غيره كان العالم بكل ما فيه من أجسام محدثاً، وأول من استدلَّ على حدوث الأجسام من المتكلمين هو أبو الهذيل، ويستند دليل أبي الهذيل على قضايا ثلاث:

١ ـ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.
٢ ـ الأجسام لا تنفك عن الأعراض والأكوان (= الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).
٣ ـ الأعراض عارضة زائلة وكذلك الأكوان متغيرة، وكل ما كان كذلك فهو حادث .:. الأجسام حادثة.

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(*) سبق عرض موضوعي تنزيه الله واستحالة رؤيته يوم القيامة في أصل التوحيد.

ولا يختلف دليل القاضي على الحدوث عن هذا، إلاَّ أن يقدم الأدلَّة على صدق هذه القضايا الثلاث، غير أنَّه يؤكد القول على استحالة أن تنفك الأجسام عن الأعراض والأكوان رداً على القائلين بقدم العالم من أصحاب الهيولي، ما دام مستندهم في دعواهم قدم العالم تصور مادة أولى قديمة سموها الهيولي أو الطينة معراة عن الصورة تعري الجوهر عن الأعراض، ولو جاز خلو الجسم عن هذه المعاني من أعراض أو أكوان لجاز خلوه عنها الآن، أي بأن تبقى هيولى معراة من الصورة أو جسم خالٍ من الأعراض والأكوان، فلما لم نجد في الشاهد ذلك لم يجز أن يكون ذلك في الغائب، ومن ثمَّ فإنَّ الأجسام لا تنفك عن الأعراض.

وإذا كانت القضايا الأساسية في هذا الدليل لا تعبر عن أصالة القاضي لأنَّها مستقاة من العلاف، فإنَّ للقاضي ردوداً قد انفرد بها بعد أن قويت شوكة القائلين بقدم العالم من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن زكريا الرازي إذ كان عليه أن يفند دعاويهم.

لما كان الله محدثاً العالم بعد أن لم يكن كذلك لا بد من وجود معنى أو سبب حتى صار الله فاعلاً، ولا بد أن يكون هناك داع أو غرض ولا يخلو ذلك الداعي إما أن يكون حاجة أو حكمة، وإذا كان الله لا تجوز عليه الحاجة فلا بدَّ أن يكون داعي الحكمة، وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به، وذلك ثابت فيما لم يزل فوجب وجود العالم فيما لم يزل.

وقد ردَّ القاضي على ابن زكريا الرازي في ذلك بالقول بأنَّ داعي الحكمة لا يوجب الفعل أزلاً، ألا ترى الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدَّق في وقت ولا يتصدَّق في وقت، ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم(*).

(*) أخطأ القاضي خطأ فاحشاً حين قاس الفعل الإلهي على الفعل الإنساني وبذلك قدم رداً ضعيفاً يمكن الرد عليه بأنَّ التصدق دوماً أفضل من التصدق المنقطع وذلك أليق بالله لأنَّ المعتزلة توجب عليه فعل الأصلح (د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين).

كذلك يحتج الفلاسفة على قدم العالم بقولهم لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثمَّ أصبح عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً، وهذا يوجب أن يكون قد تغيَّر حاله، ويرد القاضي بأنَّ العالم بالشيء أنَّه سيوجد عالم بوجوده إذا وجد.

وهذا صحيح بالنسبة للعلم الإلٓهي وإن لم يكن كذلك بالنسبة للإنسان.

كذلك يرد القاضي على الفلاسفة فيما أضفوا على الكواكب والأفلاك من حياة وعقل وفيما جعلوا لها من تأثيرات على العالم الأرضي.

ينفي القاضي أن تكون هذه النجوم أو الكواكب حيَّة فضلاً عن أن تكون قادرة، إذ أنَّ الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حيَّة، لأنَّ الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هي اللحمية والدمية(*)، وهي مفقودة فيها، ولو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب، ومعلوم أنَّه لا اختلاف في حركاتها، بل هي على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، على أننا نعلم من وحي النبي - ﷺ - ومن دين الأمَّة ضرورة أنَّها مسخَّرة ومدبرة غير حيَّة ولا قادرة، فقد بطل ما قالوا(**)(1).

عاصر القاضي فلاسفة مسلمين لم يكونوا على عهد جهابذة المعتزلة من أمثال العلاف والنظام، ومن ثمَّ كانت ردوده على القائلين بقدم العالم بما لم يعرف لدى المعتزلة السابقين، حقيقة أنَّ له ردوداً وتفنيدات على أصحاب الديانات الأخرى لا سيما المسيحية وأديان الثنوية ولكنَّه في ذلك لم يأت

(*) مرة أخرى يقيس القاضي الغائب على الشاهد فلا يتصور الحياة إلَّا على نحو إنساني مع أنَّ التشبيه لا يستقيم مع روح الاعتزال، فالله حي ولكنه غير محتاج إلى بنيه من لحم ودم.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص :١٢٠ - ١٢١.

(**) لم يقل الفلاسفة أنَّ الكواكب قادرة مختارة وإنَّما قالوا إنَّها حيَّة ناطقة.

بجديد، ربما كان أكثر تعمقاً في فهم هذه الأديان، ولكنَّه مع ذلك غير أصيل.

ولا نستطيع أن نقول إن القاضي قد استطاع أن ينهض لفلاسفة الإسلام، ربما كانت بضاعته من الفلسفة مزجاة، وربما كان أسلوبه في تفنيد آراء الخصم القائم على تخيل الاعتراضات والردود عليها بالتقسيم والتشعيب وقياس الإحراج غير حاسم، بل في كثير من الأحيان مخل وعقيم، وربما كان القاضي مع مكانته الكلامية يمثل حضارياً شيخوخة فكر الاعتزال فعجز عن أن ينهض لفلاسفة الإسلام، إذ كانت هذه مهمة فرقة أخرى كانت على عصر القاضي تجتاز مرحلة الصبا إلى الفتوة والشباب، وأعني بهم الأشاعرة، فما أن جاء الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس حتى استطاع أن يقطعهم بل أن يجهز عليهم فيما يخالف عقيدة الإسلام.

ثالثاً: الإنسان

حرية إرادته:

يقدم القاضي الأدلة الآتية على أنَّ أفعال العباد حادثة من جهتهم وأنهم المحدثون لها دون سواهم.

١ ـ إننا نفصل بين المحسن والمسيء فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، بينما نحن لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلَّق بحسن الوجه وقبحه، ولا طول القامة وقصرها، فلا نقول للطويل: لم طالت قامتك؟ ولا للقصير: لم قصرت؟ بينما يقال للظالم: لم ظلمت؟ وللكاذب: لم كذبت، فلولا أن أحدهما متعلق بنا موجود من جهتنا وليس الآخر كذلك لما وجب الفصل، ولا يصح الاعتراض بأنَّا نحمد الله على الإيمان الذي هو من فعل الإنسان، كذلك يذم المرء على الإماتة والغرق والحرق وهي لا تتعلَّق بالإنسان، ذلك لأننا لا نحمد الله على الإيمان نفسه، وإنَّما نحمده على مقدمات الإيمان من الإقدار والتمكين وإزاحة العلَّة بأنواع الألطاف، وذلك كله موجود من جهته، كذلك لا يقدم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وإنَّما على

مقدماته، إنا لا نذم من ألقى صبياً في تنور على إحراق النار الحادث من جهة الله بموجب تسخيره للأشياء وإنَّما ندمُه على إلقائه الصبي في النار.

ويلزم المجبرة أن لا يفرقوا بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، إذ يدعون الكفار إلى الإيمان والله قد أراد لهم ذلك.

وكذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقبح مجاهدة الكفار ما دام الله قد أراد لهم ذلك وكتبه عليهم[1].

إنَّ دليل حدوث الفعل من جهة الإنسان أنه إذا دعاه الداعي إلى فعل وقصد فإنَّه يقوم به:

نقد نظرية الكسب:

ينتقد القاضي عبد الجبار «الكسب» اصطلاحاً ونظرية، أما من جهة الاصطلاح فإنَّ اللفظ في أصل معناه: كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر، ولكن القائلين بالكسب لا يقصدون هذا، مع أن المفروض في الاصطلاح أن تدل عليه أصل اللغة والاستعمال، كذلك يجب أن يسبق المعنى اللفظ أي أن يعقل أولاً ثمَّ يصطلح عليه إن لم يوجد له اسم في اللغة، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه.

ويرجع القاضي عبد الجبار نظرية الكسب إلى ضرار بن عمرو، فليس الأشعري أوَّل قائل بها، إذ ذهب ضرار بن عمر إلى أنَّ الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا وهو في هذا يتَّفق مع المعتزلة، ولكن جهة الحاجة إنَّما هو الكسب، وفي هذا يفترق عن المعتزلة، وهو لا يعني بالكسب مفهومه اللغوي ـ ما يستجلب نفعاً ـ وإنَّما جعله علماً على معنى غير محدد، ولو كان

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٠ ـ ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق ص ٣٦٤.

محدداً لعرفه من قبل خصوم المجبره من المعتزلة والزيدية والخوارج والإمامية.

وما الذي تعنونه من الكسب؟ فإن قلتم ما وقع بقدرة حادثة، ففي ذلك إثبات لقدرة العبد وهذا يقتضي أن يكون لقدرته تأثير.

ثمَّ إنَّكم تفرقون بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية لفظاً فجعلتم الأولى متعلقة بنا من طريق الحدوث، ومع ذلك فقد جعلتم الحركتين موجودتين من جهة الله تعالى وموقوفتين على اختياره، فإنَّ اختـارها كانتا، وإن لم يخترها لم يكونا، فلم سميتم إحداهما اضطرارية والأخرى كسبية اختيارية؟ وهل هذا إلَّا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة منها[1].

ولقد تعلَّقتم أيضاً بأنَّه لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لكان عالماً بتفاصيل ما أحدثه كالقديم تعالى فإنَّه قادر على الفعل عالم بتفاصيله، ولكن هناك فرقاً بين الوضعين لأنَّه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها وليس كذلك الواحد منا، فإنَّه عالم بعلم، ففارق أحدهما الآخر.

وتعلقتم كذلك بأنَّه لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها مع أنَّ الكتاب قد نطق ﴿هل من خالق غير الله﴾ (فاطر: ٣)، ويرد القاضي بأنَّ اللغة تسمح بهذا التعبير لأنَّ الخلق معناه التقدير وقد قال تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: ١٤) فلولا أن لفظ الخالق مما يمكن اجراؤه على غيره وأنَّ الخلق غير مرادف للألوهية إذ لا يصح أن يكون المعنى فتبارك الله أحسن الآلهة لما قيل ذلك، ومع ذلك لم نجز هذا اللفظ على أفعالنا، لأنَّ الخلق يقتضي أن يكون الفعل مطابقاً للمصلحة وليست كذلك أفعال الإنسان، إذ فيها ما يوافق وما يخالف مصلحته، فأما ما تعلقتم به من قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله...﴾ فليس فيه ما تظنوه لأنَّ فائدة الكلام معتدة بآخره وتكملة الآتية: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم﴾ ونحن

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩.

لا نثبت خالقاً غير الله يرزق(*)[1].

هذا وقد ذهب الأشعري إلى أن الاستطاعة مصاحبة للفعل بينما يرى المعتزلة أنها تسبق الفعل وأنَّها قدرة على الفعل وضده، ولو كانت القدرة مقرونة بمقدورها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، ولوجب أن يكون الكافر وقد كلَّف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً معاً[2].

وليس هناك ما يمنع أن تكون القدرة معدومة حال الفعل وذلك ظاهر في الفعل المتولد، إذ يرمي الرامي ولا يقدر أن يمنع الإصابة بعد الرمي.

إن موقف القاضي عبد الجبار من الأشاعرة لأشد صلابة من موقفه من الفلاسفة، ومع ذلك لا نستطيع أن ندَّعي أنَّه قطعهم أو قهرهم قطع أسلافه من شيوخ المعتزلة للمجسمة والمشبهة، لا لضعف حججه أو قصر باعه في الجدل، وإنَّما لأنه يمثل شيخوخة فكر المعتزلة إذا قورن بالأشاعرة الذين كانوا على زمنه في ارتقاء، كان يمثل انحسار فكر الاعتزال بصرف النظر عن مكانته الفكرية، وكانوا يمثلون روح العصر من ميل إلى التوفيق والاعتدال كما سيأتي بيانه، لقد عارضهم في نظرية الكسب وفي التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي بصدد كلام الله، ولكن الاعتزال كان قد أوشك على الأفول والانصهار في فكر الشيعة وخصوصاً الزيدية بينما قدر لفكر الأشاعرة أن يتصدر فكر المسلمين بوصفه ممثلاً لمعتقدات أهل السنة.

رابعاً: الإمامة:

إذا كان القاضي عبد الجبار يمثل آخر حصون المعتزلة أمام خصومهم

(*) في معظم كتب خصوم المعتزلة بصدد هذه المشكلة ينسب إلى المعتزلة خطأ القول بأنَّ الإنسان خالق أفعاله وقد أفاد القاضي أنَّ المعتزلة لا يقولون بذلك بل إنَّهم يقولون إنه فاعل محدث لأفعاله ولكن الخصوم تعمدوا ذلك لينسبوا إليهم أنَّهم يثبتون خالقاً آخر إلى جانب الله.

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٦.

سواء من أصحاب الديانات الأخرى لا سيما الثنوية أو من المسلمين فلاسفة وأشاعرة فضلاً عن خصومهم التقليديين كالمشبهة والمجسمة والحنابلة فإنَّه يمثل كذلك المقاومة الأخيرة أن تذوب المعتزلة في فكر الشيعة، لقد بدأ الامتزاج على أيدي معتزلة بغداد كما سبقت الإشارة، ولكنهم كانوا معتزلة متشيعين ثمَّ قوي جناح التشيُّع في الاعتزال في عصر بني بويه حتى غلب عليه، فكان القاضي ممثلاً لآخر حلقة في الاعتزال الخالص، ذلك الاعتزال الذي لم يجد ملجأ أمام تفوق خصومه غير أن يرتمي نهائياً في أحضان الزيدية على الخصوص.

أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أنَّ الإمامة بالاختيار، فما كان من تلاميذه من الزيدية والإمامية إلَّا أن كتبوا في الرد على أقواله في الإمامة عند الشيعة من أصول الدين ولكنها عند القاضي ـ مسايراً رأي المعتزلة وأهل السنة ـ أمور مصلحية دينية ودنيوية لتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ البيضة والذود عن الإسلام والدعوة إلى الجهاد والدفاع عن البلاد ومراعاة مصالح العباد.

كان الشيعة قد استخدموا فكرة اللطف الإلهي المعتزلية للتدليل على الضرورة العقلية لوجود الإمام، وكما أن بعث الأنبياء لطف كذلك الإمام، إذ لا يختص لطف الله بزمان دون زمان.

أنكر القاضي على الشيعة ذلك فلا تتعلَّق الإمامة بجوهر التكليف حتى يجب اللطف الإلهي بوجود الإمام، والله قد وضع المكلف في الموقف الذي يتم به تكليفه، فأزاح علَّته من حيث القدرة على التأمل والنظر ووهبه العقل فلا حاجة به إلى الإمام لمعرفة وحدانية الله وعدله كما لا حاجة به إلى الإمام لمعرفة الأحكام فذلك ثابت في القرآن والسنة واجتهاد العلماء، ولا يحتج في ذلك باختلاف العلماء، لأنَّه إن لم يجز هذا الخلاف في العقليات أو أصول الدين ـ وقد أتاح الله للمكلفين أن يستقلوا بالعقليات عن الإمام بما ركبه فيهم من عقول ـ فالخلاف في الشرعيات لا يجب إزالته ما دام معتمداً على

طرق شرعية صحيحة(*) فضلاً عن أن وجود الإمام لم ينف وجود هـذه الاختلافات.

وينكر القاضي على الشيعة اشتراط العصمة في الإمام، فلا تقتضي الإمامة إلاَّ الإسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة الظاهرة والفضل في الدين والعلم وجودة الرأي.

هذا وقد نسب القاضي إلى متكلمي الشيعة كهشام بن الحكم بدعة القول بالنص وعصمة الإمام، بينما يتم اختيار الإمام بموجب عقد له من أهل الحل والعقد أو من عهد إليه من الإمام الذي سبقه، هذا ولا يصح خلع الإمام في رأي القاضي إلاَّ بموجب أحداث توجب خلعه.

هذا وقد ذهب القاضي إلى أن ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل كترتيبهم في تولي الخلافة.

ما كان لهذه الأقوال أن تصمد أمام تيار جارف من التشيع ـ الزيدي والإثنى عشري ـ بدأ في اجتياح الاعتزال، وما كانت مؤلفات تلاميذه في نقض أقواله في الإمامة إلاَّ دلالة على أنَّ الاعتزال الخالص قد بدأ في الأفول لتنتهي بذلك أنبغ حركة عقلية صاحبت ازدهار حضارة الإسلام، وكانت نهايتها نذيراً بأن الحضارة الإسلامية بدورها قد دخلت طور التدهور، فلا يؤخذ على المعتزلة إن عجزوا عن الصمود إلاَّ إن صح أن يؤخذ على الحضارات قصورها عن الخلود.

(*) نذكر في هذا الصدد قول عمر بن عبد العزيز: لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة.

تعقيب على دور المعتزلة

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه، غير أنَّ اضطهاد السلطة غير كاف في تبرير ذلك، على العكس فإنَّ اضطهاد السلطة يكون في كثير من الأحيان من عوامل تشبث المضطهد بأسباب البقاء، والشيعة والخوارج أوضح مثلين على ذلك، ولم يكن عداء الدولة للمعتزلة بأشد في يوم من الأيام من عدائها للشيعة أو الخوارج.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة «خلق القرآن»، ليس فحسب لأنَّ ممثلي «حرية الفكر» قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأي، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهيار، وإنَّما لأنهم مارسوا ذلك مع إمام جليل من أئمَّة الفقه، ومن ثمَّ كان رد الفعل ضدَّهم ـ من العامَّة لا من السلطة فحسب منذ عهد المتوكل ـ جارفاً.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون: فلا شفاعة للنبي عن الكبائر دون توبة، ولا ينفع الميت بعد موته دعاء الأهل ولا استغفار الأحباب ـ وربما قراءة القرآن أيضاً ـ، آراء كلها تصدم وجدان العامَّة وعواطفهم، فشفاعة النبي عن

الكبائر تنطوي على تكريم الله لنبيِّه بأكثر مما تنطوي على مغفرة لفاعلي الكبائر، ومقام الموت يقتضي مراعاة مشاعر أهل الميت لا أن يعلن أن شيئاً من الدعاء لن ينفعه لأنَّه بموته قد انتهى عمله.

ولقد نقم الناس على القاضي عبد الجبار أنَّه قال في حق الصاحب ابن عباد عند موته وهو في نظر الناس ولي نعمته: أنا لا أترحم عليه لأنَّه لم يظهر توبته، يقول الكتبي معلقاً: وطعن الناس عليه بذلك ونعتوه مع كثرة إحسان الصاحب عليه، ولا يشفع للقاضي عبد الجبار عند العامَّة أن يكون القاضي قد آثر نصرة مبدئه في خلود فاعل الكبيرة في النار على طلب المغفرة للمحسن إليه مع علمه بمجونه ومجالس لهوه ومشاركته في اغتصاب الأموال ومصادرة الأملاك.

وحين أرسل المأمون كتبه إلى عمَّاله بإيعاز من المعتزلة ينهى فيها عن الاعتقاد بقدم القرآن، نسبت هذه العقيدة إلى «السواد الأعظم من حشو الرعية وسفلة العامة»، كان هذا هو موقف المعتزلة من العامَّة وقد كان لهؤلاء دورهم في القضاء على المعتزلة فكراً وتراثاً.

والواقع أنَّه ما كان يمكن لعقول العامَّة أن تستسيغ آراء المعتزلة، بخلاف ما كان من معتقدات الحنابلة وآراء الأشاعرة، وربما أخطأ المعتزلة خطأ بالغاً في أن لا يلتمسوا أسباب تبسيط أصولهم للعامة فضلاً عن الاستعلاء الفكري عليهم.

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية أكبر حركة عقلية في حضارة الإسلام، فإنَّه يجب ألَّا يغيب عن البال أنَّ الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جو ملائم، ومن ثمَّ ازدهرت حركة الاعتزال في ربيع الفكر الإسلامي، وما أن أقبل الصيف حتى استرخت العقول عن أن تتبنَّى الرأي الجريء فذويت بذلك شجرة الاعتزال لتحتضن بذوره حركة أشد قدرة على مقاومة حر الصيف ثمَّ أعاصير الشتاء وأعني بذلك الزيدية.

ويمكن أن نحصر الملامح الرئيسية للفكر المعتزلي على النحو الآتي:

١ ـ النزعة العقلية: إذا تعارض ظاهر النص مع العقل فإنَّ المرجح هو العقل، فالله قد لطف بالناس وهداها بالعقل والرسول وبالكتاب ولكن يعرف الرسول والكتاب بالعقل ولا يعرف العقل بالرسول والكتاب، ذلك هو سندهم في ترجيح حجة العقل.

في ضوء ذلك عرفت أصولهم الخمسة، بل في ضوء ذلك التزموا بما التزموا به من نظريات كاعتبارهم المعلوم ـ وإن لم يكن موجوداً ـ شيئاً وفي ضوء ذلك أيضاً يرجع إليهم الفضل في نشأة علم الكلام وفي تحديد موضوعاته وأساليب الجدل فيه، أما على الصعيد الخارجي فإليهم يرجع الفضل في الذود عن الإسلام بحجج العقل ضد المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ومن الزنادقة.

٢ ـ المضمون الأخلاقي للدين: تتعلَّق النزعة العقلية بالمنهج ويتعلق المضمون الأخلاقي بالمذهب، والمشكلة هنا هي: هل مدرج الدين بما في ذلك أوامر الله ونواهيه تتبع قيم الأخلاق أم أنَّ قداسة الدين وشرع الله يقتضيان أن يستقل الدين عن تقييمات البشر الأخلاقية؟ إن ما يصل الأصول الأربعة الأخيرة ـ إذا استثني التوحيد ـ إنَّما هو هذا الربط المحكم بين الدين والأخلاق: العدل وما يندرج تحته من موضوعات كاللطف الإلٰهي ووجوب الصلاح والأصلح على الله وحرية إرادة الإنسان والحسن والقبح العقليين، ومدى مسؤولية الإنسان عن الفعل المتولد، الوعد والوعيد وإنه استحقاق وأعواض، المنزلة بين المنزلتين ومفهوم التوبة واقتضائها رد المظالم، والإيمان واقتضاؤه العمل الصالح، ثمَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كلها اتجاهات لم يحددها بل لا تتضح الرابطة بين آراء المعتزلة فيها إلَّا على أساس قاعدة أقاموا عليها آراءهم: الدين ينطوي على مضامين أخلاقية، وربما أسرفوا في ذلك حتى جعلوا الدين تابعاً للأخلاق ومن ثم كان ما أخذه عليهم خصومهم من قولهم بفكرة الوجوب على الله أن يفعل الأصلح لعباده.

ولقد نجح المعتزلة حيث يمكن أن يفلح المنهج العقلي والنسق الأخلاقي في مجال الدين، نجحوا في أن ينقحوا تصور الإنسان للألوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم، وإن أدَّى بهم ذلك إلى أن تتغلَّب صفات السلب على تصورهم للذات الإلٓهية فضلاً عن تجريدهم علاقة الإنسان بربه من كل تصور ذوقي، والمنهج الذوقي ربما كان أنجح في أن يقترب الإنسان من ربه، وإن كان منهج العقل لازماً كي ينزهه، وقد تصوَّر أبو حيان التوحيدي التصور المعتزلي للألوهية تصويراً أدبياً بهذه المحاورة: تقابل رجلان وتكلَّما في الله فقال الأول: إنَّه لا يد له ولا جارحة ولا يرى بالأبصار... إلخ ووصفه الآخر باليد والساق والعرشية واختصما كل يتعصب لرأيه ثمَّ اتَّفقا على أن يحتكما إلى أوَّل قادم في الطريق، وعندما أتى هذا القادم وعرضا عليه المسألة قال: أما أحدكما فيتكلم عن عدم وأما الآخر فيتكلم عن إنسان، تعالى الله عن قولكما علوًّا كبيراً.

ونجح المعتزلة بصدد صلة الله بالإنسان في أن يربطوا الدين بمضامين أخلاقية، ولكنهم أخفقوا حين اخضعوا الأحكام الإلٓهيَّة للتقييم الأخلاقي، لقد التمسوا تعليل كل فعل إلٓهي، وفاتهم أنَّ هناك أحكاماً توقيفية، ومن ثم استطاع أبو الحسن الأشعري أن يجرهم إلى طلب ذكر حكمة الله في موت ثلاثة مؤمن وكافر وطفل، وتتداول كتب الأشاعرة هذا الحوار بين الأشعري وشيخه المعتزلي أبي علي الجبائي ليدللوا على إخفاق المعتزلة ومن ثم تهافت آرائهم بعامة وفكرة وجوب الأصلح على الله بخاصة، وما ذلك إلَّا لأنَّهم حكموا عقولهم كأنَّهم أوتوا معرفة سرِّه في كل فعل له.

على أن ما يؤخذ عليهم سواء في مجال الفكر أم في مجال العمل ـ محنة أحمد ابن حنبل ـ لا يحول دون أن تبقى فرقة المعتزلة في علم الكلام بخاصة وفي الفكر الإسلامي بعامة ممثلة للتفكير العقلي في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية(*).

(*) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه ظهر الإسلام جـ١ ص ٤٠: كان الاضطهاد للمعتزلة ونصرة =

٣ ـ كاد يقضي تماماً على فكر المعتزلة لولا الزيدية، إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفاً في العراق موطن الاعتزال في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسربت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام شيخ الزيدية ومتكلمهم ومحدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفى عام ٥٦٦ هـ، كان خلافاً قد حدث بين فرق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مشايعين للمعتزلة متابعين أصولهم تماماً مقتفين أثر أبي القاسم البلخي أو أبي هاشم الجبائي على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد ابن الحسن البيهقي، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مصاحباً معه شيخه البيهقي ليستعين به على فض خلاف فرق الزيدية حاملاً معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتج بها على المطرفية من الهادوية وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتباً للمعتزلة، ولما عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبو الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني، ثمَّ عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن

= المحدثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين منذ لك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطاً من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.. هذا هو ما ساد عقول كثير من المسلمين منذ خنق الاعتزال، فاحترمت نصوص الكتب أكثر مما احترم نقد العقل، واحترم العالم الواسع الإطلاع بالنصوص الدينية واللغوية أكثر مما احترم قليل الحفظ واسع أفق العقل، وأكرم العالم المقلد أكثر مما أكرم المجتهد، ونظر إلى الفقيه والمحدث بخير مما نظر إلى الفيلسوف والمفكر الناقد.

العظيم[1]، ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعرفت كتبهم في اليمن ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ) أحد أئمة الزيدية بإرسال دعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلفات المعتزلة، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة.

---

(١) إبراهيم بن القاسم: طبقات الزيدية ورقة ١٥ مخطوط بدار الكتب وراجع أيضاً مقدمة فؤاد سيد لكتب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٠.

الباب الأول: المعتزلة

